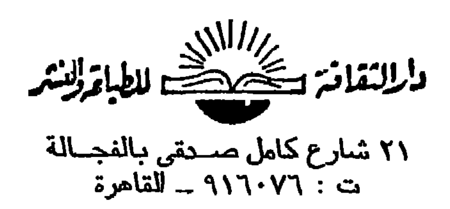
دراسات فلسفية

مهداة إلى روح عثمان أمين

تصدير

الدكتور ابراهيم مدكور

١٩٧٩



٢١ شارع كامل صدقي بالفجالة
ت : ٩١٦٠٧٦ ـ القاهرة

دراســات فلسفية
مهداة الى روح عثمان أمين

فهرس

الفكر المعاصر

تصـــــــــدير

الدكتور ابراهيم مدكور

تصدير

دعونا إلى هذه الدراسات منذ بضع سنين ، واستجاب لها نفر من كرام الباحثين . وكنا نرجو أن تصل فى حينها ، وأن تنشر فى الوقت المناسب ، كى تقدم على صورة مكتملة إلى من وضعت من أجله تكريما لبلوغه سن السبعين ، ولكن الزمن أبطأ بنا مع الأسف ، واستعجل الأجل المحتوم فقيدنا ، فرحل عنا قبل أن يرى بعينه كتابه التذكارى ، ولم يبق أمامنا إلا أن نهديه إلى روحه الكريمة . وكأنما شاء القدر أن يكون هذا الكتاب تذكاريا بأدق المعانى ، فأصبح ذكرى مخلصة لرحيل أخ كريم وباحث فذ ، وفيلسوف كبير .

وقد نعمت بأخوه عثمان أمين أربعين سنة أو يزيد ، فوجدت فيه الأخ الصادق الذى لا يخدع نفسه ولا يخدع غيره . كان صادقا فى قوله ، لا يخشى فى الحق لومة لائم فلا يدارى ولا يمارى ، يأبى على نفسه الملق والزلفى ، ويؤثر البعد عن ذوى النفوذ والسلطان ، وكان فى وسعه أن ينال منهم ما يريد . وربما ألب قول الحق عليه أناسا وأثار نفوسا ، ولكنه كان سعيدا دائما فى جوانيته لأنه كان ينتصر للحقيقة .

وكان صادقا أيضا فى عمله ، صدق فى تعلمه إبان صباه ، فبرز فيه برغم ما صادفه من ظروف قاسية ، اضطرته لأن يتعلم صباحا ويعمل مساء ، لكى يكسب قوته وقوت بعض ذويه . ورعاية الأهل وصلة الرحم كانتا عنده من أقدس الواجبات .

وأذكر أنه سعى ، على كبر سنه ، إلى أن يعمل فى بلد عربى ، لكى يدبر نفقات بنيه الذين كانوا يقيمون فى الخارج . ومع ذلك لم يبق إلى جانبه من ذوى

قرباه إلا شقيقته التى كانت عماده الوحيد . وما رأيته يوما شاكيا ولا باكيا ، بل كان يتحمل قدره فى صبر وجلد .

وصدق فى درسه إبان شبابه ، فاتسعت أمامه آفاقه ، وتعدد موارده ، فنهل منها ما وسعه ، وتزود منها بزاد وفير ، كان قريبا كل القرب من أستاذه مصطفى عبد الرازق ففتح أمامه أبواب الثقافة الإسلامية قديمها وحديثها ، وربطه بمحمد عبده ربطا وثيقا وسافر إلى فرنسا فى بعثة طال أمدها ، فجمع بين ثقافة الشرق وثقافة الغرب . وتوثقت صلته بشيوخ فلاسفة السربون حين ذاك ، أمثال لالند وبرييه اللذين أفاد منهما بخاصة منهجا وموضوعا ، وأشهد ، وقد عشت معه فى باريس نحو ثلاث سنوات ، أنى لم أره إلا مكبا على موضوع يحلله ويحققه أو مفتشا فى المكتبات العامة عن مرجع ينقصه ، وقد عاد من بعثته فى باريس بثروة طائلة فى الفن والأدب والعلم والفلسفة ، وجهد ما وسعه فى أن يغذيها وينميها باطراد .

وما أن عاد إلى وطنه حتى قام بالتدريس فى كلية الآداب بجامعة القاهرة ، وأشع منها على كليات وجامعات أخرى شرقا وغربا . وهنا أخيرا صدق فى إستاذيته كل الصدق فأعطى وأجزل العطاء أعطى من نفسه ووقته ، من نصحه وتوجيهه ، من علمه ومسلكه ، من نقده وحكمه . درس وحاضر ، كتب وألف ، وأشرف على إعداد رسائل للماجستير والدكتوراه .

وقد اشتركت معه فى مناقشة كثير منها ، وكم كانت شركته محببة ، وأحاديثه شائقة ملأى بالملاحظات الأخاذة ، والاعتراضات المفحمة . واستطاع بذلك كله أن يكوّن أجيالا دانت له بالولاء والعرفان .

وعثمان أمين باحث دقيق وعميق ، تعددت أهدافه ، وتنوعت مراميه . ألف وترجم وشرح وحقق ، وأتاح لقرائه أن يقرءوه فى العربية أو الفرنسية أو الإنجليزية . وله قراء كثيرون يأنسون إلى بيانه ، ويعجبون بوضوح

أفكاره ، ويتذوقون جمال تنسيقه وتبويبه . يتابعون مؤلفاته بانتظام ، وكثيرا ما نفدت طبعتها الأولى على عجل ، وأعيد طبعها غير مرة فى تنقيح وتهذيب .
ألف فى العلم والفلسفة ، وكتب فى الأدب واللغة ، وسنقف بعد قليل عند عثمان أمين الفيلسوف . ترجم كتبا مختصرة وأخرى مطولة ، وفى مقدمتها « التأملات » الديكارت ، و « فلسفة كانط » لا ميل بوترو . والكتاب الأول نصوص ما كان أحوج المكتبة العربية إليها ، وقد اضطلع بترجمته استجابة لرغبة أستاذه مصطفى عبد الرازق ، وقضى فيها سنين طويلة . وعول فى هذه الترجمة على الأصل اللاتينى ، وأقدم ترجمة فرنسية له ، وبعض التراجم الإنجليزية الحديثة . ولم يقنع بالترجمة الصادقة الأمينة ، بل أضاف إليها شرحا وتبويبا أعانا على وضوحها وجلائها — وأصبحت « التأملات » من المراجع الكلاسيكية فى اللغة العربية ، شأنها فى اللغات الأوربية الكبرى .

والكتاب الثانى دراسة واعية لفلسفة كانط فى جانبيها الميتافيزيقى والأخلاقى ، وهى سلسلة محاضرات ألقاها اميل بوترو فى العقد الأخير من القرن الماضى على تلاميذه بالسربون ، ولم تنشر إلا عام ١٩٢٦ بعد وفاة صاحبها بخمس سنوات ، وبتصدير الأستاذ جيلسون المؤرخ الأول بين المعاصرين لفلسفة القرون الوسطى . وبوترو فيلسوف أصيل ومؤرخ دقيق ، عرض فلسفة كانط عرضا نزيها ، ورد عنها جميع التأويلات المحرفة التى ذهبت بها طرائق شتى ، ولعل هذا الكتاب من أصدق ما كتب حتى الآن بالفرنسية عن فلسفة كانط ، وإن كانت أصالة بوترو قد مكنته من أن يحدد موقفه منها . وعنى عثمان أمين بترجمة هذا الكتاب منذ زمن طويل ، ولقى عنتا فى إخراجه إلى حد أنه اضطر إلى إعادة طبعه ، كى يراه الناس فى صورة لائقة — وقدم بترجمته لقراء العربية ذخيرة من ذخائر الدرس الفلسفى .

وليست الترجمة بأهون من التحقيق ، وقد اضطلع به عثمان أمين منذ عهد مبكر ، وأخرج نصين عربيين فلسفيين هامين ، وهما : « إحصاء العلوم للفارابى »

وتلخيص ما بعد الطبيعة « لإبن رشد » . وقد أخرج « الإحصاء » على عجل لأول مرة عام ١٩٣١ م ، قبل سفره إلى فرنسا تلبية مرة أخرى لرغبة أستاذه مصطفى عبد الرازق . ثم عاد إليه عام ١٩٤٨ بعد أن توفر لديه أغلب وسائل التحقيق والدرس المقارن ، من مخطوطات عربية وترجمة لاتينية ، وأخرجه هذه المرة فى صورة أتم وأكمل . وقدم له بمقدمة طويلة بين فيها هدف الكتاب، وأهميته وأثره فى الفكر المتوسط والحديث والمعاصر — ولم يفته أن يعرف بالفارابى ، وأن يشير إلى أهم آرائه — ومنهجه فى التحقيق دقيق ومكتمل ، عول فيه على ستة أصول ، وأفاد منها ما وسعه وفى عام ١٩٦٨ أخرج الطبعة الثالثة دون إضافة تذكر ، وأصبح تحقيقه مرجعا يعول عليه . ولم يعن بكتاب « تلخيص ما بعد الطبيعة » لإبن رشد عنايته بكتاب « الإحصاء » وإن كان قدم به عوناً ملحوظاً للدارسين والباحثين الذين لا يزالون يفتقدون كثيرا من الأصول العربية لمؤلفات فيلسوف الأندلس الكبير .

وفيما قدمنا خير شاهد على دقة عثمان أمين وأصالته فى درسه وبحثه ، يجمع بين المنهج التاريخى والمنهج المقارن ، فيستوعب المراجع والمصادر فى تأليفه وتحقيقه ، ويدرسها فى تأكد وروية ، فى فهم ودقة . ويوازن بين الآراء المختلفة ويحررها ، ويقابل بين النصوص ليتخير أدقها وأضبطها ، وله فى ذلك كله موقف خاص ورأى شخصى ولم يتعجل النشر قط ، ولم يسارع فى إخراج ما يريد إخراجه ، وقد يبقى البحث بين يديه عدة سنين ، ومع هذا خلف لنا ثروة يعتد بها . وبرغم قراءاته المستفيضة واطلاعه الواسع فإنه حين يؤلف ويكتب إنما يعبر عن نفسه ويقدم ثمار جهوده ،وما من مؤلف من مؤلفاته إلا ويحمل طابعه الخاص ويعبر عن شخصيته .

* * *

وعثمان أمين قبل كل شيء فيلسوف ومؤرخ فلسفة ، أرخ لفلاسفة قدامى ومحدثين ومعاصرين ويكفى أن أشير بين القدامى إلى دراسة القيمة عن « الفلسفة

الرواقية ، وقد عنى بهذه الفلسفة وهو لا يزال طالبا بالسربون ،وتردد من أجلها على دور الكتب الباريسية العامة ، كالمكتبة الأهلية و « مكتبة السربون » ، « ومكتبة سان جنفييف » . وبقى يروى فيها زمنا طويلا . وبسط فى دراسته العناصر الرئيسية لفلسفة الرواق ، وتعقب ما خلفته تلك الفلسفة من آثار عميقة فى المذاهب والمعتقدات الإنسانية مدى قرون .

وأخرج الطبعة الأولى لدراسته هذه عام ١٩٤٤ ، فزوّد المكتبة العربية بزاد كبير وكانت من قبل فقيرة فقرا مدقعا فى هذا الجانب ، ولا أدل على ذلك من أن هذا الكتاب أعيد طبعه مرتين فيما بين عامى ٤٤ ، ٧١ . وإذا ما أقيس بمقياس الدراسات المتخصصة التى عالجت الفكر الروافى فى اللغات الأوربية الكبرى طوال نصف القرن الأخير ، وجدنا أنه جدير بأن يوضع فى مصاف أهمها .

أما الفلسفة الحديثة فهى ميدانه الأصلى ومجال تخصصه الأول ، عاش معها أربعين سنة أو يزيد وعرض لكثيرين من رجالها ،وعنى خاصة بزعيميها الكبيرين ديكارت وكانط . وعثمان أمين ديكارتى فى منطقه ومنهجه، فى حكمه وتقديره، فى عقلانيته ومثاليته . أخرج لنا عام ١٩٤٢ كتابا عن « ديكارت » استقبله القراء والنقاد بحماس شديد ، إلى حد أن طبعته الأولى نفدت كلها فى شهور قلائل وقد أعاد طبعة عام ١٩٤٥ بعد استكمال وتنقيح ، وتوالت إعادة الطبع حتى وصلنا إلى الطبعة السادسة ومع كل طبعة تهذيب وتوضيح . والكتاب حقا درس دقيق لسيرة ديكارت ، ومنهجه وفلسفته وأثره . ومنذ ثلاثين سنة رشح لجائزة من الجوائز السامية ، ولم ينلها مع الأسف، ويكفيه تقدير القراء والباحثين ومن أبرز ماعالجه مؤلفه أنه ربط ديكارت بعصره ومشاكله ، وبين أن هذه المشاكل هى التى قادته إلى ثورة فلسفية ، عدّ بها الأب الحقيقى للفلسفة الحديثة .

ومن الخطأ أن يعزل الفيلسوف عن عالمه،ويظن أنه يعيش فى برج عاجى. إنه يعيش قطعا فى عالمه .وإن حلق فوقه،رغبة فى أن يتدارك نقصا أو أن يسد حاجه .

وهكذا كان عثمان أمين فى « جوانيته » ، وذلك هو مذهبه الذى نادى به . ولقد كان فعلا « جوانيا » فى مسلكه ، يعيش معظم وقته مع أفكاره ، ويسعد السعادة كلها حين يأوى إلى مكتبته وكأنما كان يوصى أهله ألا يزعجوه فى تلك الخلوة المحببة . والجوانية هى القوة الحقيقية فى العالم ، هى قوة الروح . وليست السيادة أن نسيطر على ما يحيط بنا ، بل السيادة الحقة أن نسيطر على أنفسنا والأزمة التى تعانيها البشرية اليوم فى رأيه إنما ترجع إلى عدم الانسجام بين الروح والبدن بين القلب والعقل . والحياة الانسانية الفاضلة هى تلك التى يأتلف فيها الداخل والخارج ، الأبدى والآنى ، الغيبى والحاضر . ولا تطالب الجوانية الانسان بأن يجعل المادة روحا ، وإنما تطالب منه أن يتعالى على البواعث المادية ، وأن يسيطر على شهواته . والجوانية على هذا مرادفة للحرية ، لأنها فى حقيقتها وعى بصاحبه فهم ، ولا يجد المرء الحرية إلا فى نفسه التى بين جنبيه فهى التى تمكنه من الحكم فى طلاقة ، ومن الإختيار فى نزاهة ، وفى وسعه إن صفت نفسه أن يقبل أو يرفض ، أو أن يتوقف عن اطلاق أى حكم .

أما انطلاق الجسد ، وإشباع الشهوات والنزوات ، ووفرة المال ، وذيوع الصيت فكل تلك حريات كاذبة . ولا نظن أن أحدا يختلف مع عثمان فى أن البشرية تشكو اليوم فقرا مدقعا فى حياتها الروحية ، وتلك إحدى محنها الكبرى ، بل لعلها أصل لكثير من المحن الأخرى :

* * *

هذا هو عثمان أمين فى بعض جوانبه ، وله جوانب أخرى لن يغفلها عشاق الحقيقة وطلابها وإذا كان قد رحل عنا بجسده ، فإن روحه سترفرف علينا دون انقطاع ، وستبقى آثاره خالدة لدى الدارسين والباحثين .

ابراهيم مدكور

الفكر اليوناني

الفلسفة

بين النظر والعمل فى الفكر اليونانى

د . اميرة حلمى مطر

إن النظر والعمل وجهان لعملية واحدة يسعى بها الانسان لاكتشاف المجهول غير ان هناك قسمة مصطنعة سادت الفكر البشرى منذ العصر اليونانى وعلى طول المدى فصلت الفكر Logos عن التطبيق أو العمل Praxis .

وحيث أن النشاط النظرى يشمل العلم والفلسفة فى حين أن التطبيق أو العمل والتكنولوجيا ينتميان إلى نشاط أدنى فقد ساد الفلسفة منذ نشأتها عند اليونان هذا التفسير الذى يقربها من النشاط النظرى أو (العلمى) . ولقد كانت الفلسفة قديما وحتى ديكارت هى أم العلوم وبناء على ذلك شبه ديكارت الفلسفة بشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الطبيعة وفروعها الميكانيكا والطب والاخلاق .

وظلت الفلسفة من ديكارت إلى كانط نظرا تأمليا يكتفى بالتفسير إلى أن ظهرت الثورة على هذا الاتجاه النظرى التأملى فى القرن التاسع عشر خاصة مع فشته ونيتشه والوجوديين . وبرز النداء الذى يرى أن العمل ليس أقل من المعرفة النظرية . فديكارت كان معنيا بالأنا أفكر وحده ولم يكن داعيا للانا أفعل .

إن ما رآه فيشته مثلا من نقد للاتجاه النظرى عند ديكارت هو إمتداد فلسفته إلى الانا الفاعله ففى فلسفته السياسية أثار الشباب الألمانى بنداءاته للأمة الألمانية ورأى أن وراء الانا أفكر توجد ذات أخرى تقوم بهذا الفعل .(هذا هو بدء الاكتشاف الذى ساد بعد ذلك مع هسرل فى الفينومنولوجيا) .

وقد يكون من السهل علينا الاعتراف بهذا الطابع النظرى للفلسفة طالما كانت الفلسفة هى والعلم شيئا واحدا ، ولكننا نلاحظ أن الفلسفة سارت فى طريق التنازل عن أرضها لعلم ، فعلى مر التاريخ إستقلت العلوم تدريجيا عن الفلسفة فاستقلت الرياضيات والهندسة مع إقليدس حوالى عام ٣٠٠ ق . م . والميكانيكا مع أرشميدس ٢٥٠ ق . م . ثم الفيزياء مع جاليليو والكيمياء مع لافوازيه فى القرن الثامن عشر وعلم الحياة فى القرن التاسع عشر ثم العلوم الإنسانية التى بدأت تتخذ هذا الاتجاه فاستقل علم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ والاقتصاد .. الخ وبناء على ما سبق يمكن أن يظهر هذا السؤال ، وهو هل سوف يأتى يوم يبتلع العلم فيه الفلسفة بعد أن كانت الفلسفة هى التى تتضمنه فى الماضى ؟

ولو أننا رجعنا إلى فلسفة أوجست كونت والوضعية عموما فسوف نجد أنه ليس هناك سوى منهج واحد للمعرفة الانسانية آلا وهو المنهج العلمى ذلك أن الإنسانية بعد أن ظلت قرونا طويلة تعتمد على التفسير الاسطورى والدينى إنتقلت بعد ذلك إلى التفسير بالقوى المجردة أو الميتافيزيقا ، أما العصر الحديث فليس أمامة سوى المعرفة العلمية .

غير أنه يمكن أن نلاحظ أنه قد بقى للفلسفة حتى اليوم موضوع مشترك على مدى العصور كلها يمكن أن نرجع تاريخ العناية به إلى العصر اليونانى الذى ناقشه على مستويات مختلفة حين ناقش شروط المعرفة اليقينية والمعرفة الوهمية وتساءل هل يمكن للعقل أن يعرف وما هى وسائله فى المعرفة وكيف نفرق بين الصواب أو الخطأ ، فبمعنى ما يمكن أن نقول إن الفلسفة لم تعد اليوم تنصرف إلى دراسة العالم وتفسيره لأنها تركت هذه المهمة للعلوم المختلفة . إنها بعبارة أخرى ليست معرفة بالعالم بل هى تفكير فى هذه المعرفة بالعالم أو هى معرفة بالمعرفة.

وكما تبحث الفلسفة فى قيمة المعرفة وطبيعة الحقيقة التى تهدف المعرفة اليها

فانها تبحث أيضا فى قيم السلوك الانسانى فى النشاط الفنى فتكوّن مع نظرية المعرفة ما يعرف بالاكسيولوجيا أو دراسة القيم ، وقد تتصل الاكسيولوجيا بدراسة الوجود ومعناه فى الوعى الانسانى فتكون ما يعرف بالميتافيزيقا .

كذلك نرى أن الفلسفة كما ولدت العلم فإن العلم بدوره يولد الفلسفة إن أراد أن يعرف حقيقته وقيمته .

من جهة أخرى يبين لنا البحث فى علاقة الفلسفة بالعلم أن العلم قد يخدم غايات فلسفية أو أخلاقية أو دينية وبذلك يستخدم العلم فى كثير من الأحيان فى صراعات أيديولوجية وفلسفية .

فمن قبيل هذا التوظيف الفلسفى للعلم مثلا القول بأن نظرية النسبية تنتهى الى تأكيد الفلسفة المثالية لأنها تهدم أسس الاتجاه المادى . أما التأويل التالى لنظرية النسبية فيتضح من التفسير الذى يتلخص فى القول بأن العلماء قد وجدوا أنه من الأفضل أن يستخدموا فكرة المكان المتصل ذى الأبعاد الأربعة لصياغة قوانينهم الطبيعية بدلا من فكرة المكان التقليدية ذى الأبعاد الثلاثة ، ولما كان استبعاد فكرة المكان المستمد من الخبرة الحسية العادية وادخال فكرة المكان المتصل بالزمان ينتهى الى أن تفهم المادة فهما مختلفا يوحى بأنها أقرب الى الطاقةاللامادية فقد استمدت الفلسفة المثالية من هـــذه النظرية العلمية دعامة لتأكيد نظريتها الروحية ووجد هذا التفسير المثالى الروحانى تطبيقات فى الحياة اليومية لا تمت للعلم بصلة حين إنتشر فى أمريكا مثلا مذهب العلم المسيحى Christian Science الذى اعتنق نظرية طبية أساسها أن العلاج لا يجب أن ينحصر فى التأثير على الجسم الانسانى ذى الأبعاد الثلاثة بل بالتأثير على البعد الرابع الروحانى بواسطة التأمل والصلاة . على هذا الأساس ظهر توظيف أخلاقى ودينى لنظرية علمية هى نظرية النسبية .

ومن هذا يتضح لنا لم يرفض كثير من المفكرين هذه التفسيرات الفلسفية والأخلاقية للنظريات العلمية ذلك لأن الاستعمال الوحيد المشروع لنظرياتهم انمـا يتلخص فى الاستعمال التكنولوجى ، أى لا ينبغى التورط فى تفسيرات أيديولوجية وانما غاية نظرياتهم العلمية تنحصر فى التطبيق العملى والتحكم فى الطبيعة والسيطرة عليها لفائدة الانسان وتلبية حاجاته .

ولو أننا اتخذنا مثلا لهذا التوظيف الفلسفى للنظريات العلمية من واقع تاريخ الفلسفة لوجدنا أن هذا التأويل الأخلاقى والدينى لا يقتصر على القرن العشرين وانما يظهر بوضوح فى القرن السابع عشر بالنسبة لنظرية جاليليو واعتناقه لنظرية كوبرنيقوس التى تتلخص فى أن الأرض هى التى تدور حول الشمس شأنها شأن سائر الكواكب الأخرى .

وكان من نتيجة هذا ما هو معروف من ثورة الكنيسة الكاثوليكية عليه ومقاومتها لهذه النظرية التى ترد الأرض إلى زمرة الاجرام الأخرى وتسلبها قيمتها الخاصة ومقامها الأعلى من بين مخلوقات الكون . وقد وصل الأمر بكرادلة الكنيسة أن أخذوا يرسلون الخطابات الى جاليليو ينصحونه فيها بألا يصف هذه النظرية بأنها نظرية يقينية لا تحتمل الشك ، وانما هى مجرد فرض لتفسير بعض حركات الكواكب غير المنتظمة ، ومن هذا القبيل رسالة الكاردينال بلارمينى لجاليليو سنة ١٦١٥ يقول فيها لشخص وسيط بينه وبين جاليلو : « سوف تكونون فى جانب الأمان لو قدمتم نظريتكم هذه على أنها مجرد فرض وليس على أنها حقيقة واقعة » . على هذا النحو اصطدم التأويل العلمى بالتأويل الدينى ، وفى الوقت الذى فسرت النظرية حركة الاجرام السماوية الا أنها عدت فى رأى رجال العصور الوسطى أسوأ من نظرية بطليموس التى تذهب الى أن الأرض ثابتة وأنها فى مركز الكون .

أما لو حاولنا تبين هذا الاتجاه الذى يخضع العلم للتفسيرات الميتافيزيقية عند اليونان فلن نجد خيرا مما أورده أفلاطون فى الجمهورية . فقد أراد أفلاطون أن يقدم نموذجا للمدينة الفاضلة ووضع برنامجا لتربية الحكام وأدخل ضمن هذا البرنامج دراسة الفلك وأصر على ضرورة تعليمه لحكام هذه المدينة. وفى سياق الحوار يقول أحد المتكلمين فى الجمهورية إنه لابد من دراسة الفلك لأهميته بالنسبة لفنون الملاحة والزراعة ، أى أن المتكلم كان يعنى هنا أن معرفة نظريات الفلك تفيد فى التطبيق العملى وأن قيمتها تستمد من الاستعمال التكنولوجى الذى يعود على الانسان فى النهاية بالفائدة العملية . لكن كان رد سقراط الذى يمثل رأى أفلاطون على هذا التفسير هو أن الحاكم ليس بحاجة الى معرفة الملاحة والزراعة بل غايته من دراسة الفلك هى أن يدرك حركة الاجرام السماوية ويتأمل انتظام هـــذه الحركة ؛ اذا لما كانت هذه الاجرام السماوية مختلفة فى طبيعتها عن طبيعة الاجرام الأرضية لأنها من عنصر أفضل وحركتها الدائرية أكثر انتظاما فانها تكون أنسب الأشياء لتوجيه عقول حكام المستقبل وفلاسفة المدينة الى معرفة العالم المثالى وتوجيه عقولهم الى تأمله . وهذا هو بالضبط وعلى وجه الدقة ما يريده أفلاطون من علم الفلك وليست التطبيقات التكنولوجية لهذا العلم .

واذا كان أفلاطون قد أشاد بالرياضيات الى حد جعل الاكاديمية من أعظم المدارس التى دفعت بالعلوم الرياضية الى التقدم ، الا أن دراسة الرياضيات لم تكن غايتها عند أفلاطون الاستخدام العملى لحل مشكلات الحياة اليومية ولا تعنى بالتطبيقات التكنولوجية التى تفيد الصناعة ، وانما كانت تهدف الى التمرين على الجدل أو معرفة المثل شأن علم الفلك .

لذلك فقد كان التأمل عنده هو الغاية من العلم وليس التطبيق أو العمل . ويظهر هذا الاتجاه واضحا عند اتباعه من الفلاسفة النظريين اليونان وعلى رأسهم أرسطو وأفلوطين .

فالفلسفة وهى العلم اليقين عندهم سواء فى ذلك أفلاطون وأرسطو وأفلوطين هى تأمل الوجود ومبادئه — أو النظر إلى عالم المثل كما يقول أفلاطون أو العلل الأولى للوجود كما يقول أرسطو .

ولكن هذا الموقف النظرى التأملى قد نظر إليه اليوم على أنه إبتعاد عن المشاركة فى الخبرة الشاملة للإنسان لأنها تجعل الفيلسوف مشاهدا كمشاهدى المسرح ، إذا الأصل اللغوى لكلمة المسرح فى اللغات الأوروبية Theater هو فعل Theorein أى النظر والمشاهدة فى اليونانية .

وإذا كان العصر الحديث يكشف عن ردة بل ثورة على هذا الموقف النظرى وأن هذا الاتجاه لم يكن هو الاتجاه الذى ساد الفلسفة اليونانية دائما . فالمرحلة السابقة على سقراط والسفسطائيين كانت فى رأى كثير من الفلاسفة وبخاصة الوجوديين وعلى رأسهم مارتن هيدجر مشاركة ونهجا فى الحياة ولم تكن معرفة نظرية ومن ثم فقد انتهى هيدجر فى تفسيره لهذه الفلسفة اليونانية المبكرة إلى إلى تفضيل تعريف هرقليطس للفلسفة على أنها إستجابة للوغوس[1] وتجانس وتناغم معه أو على أنها حوار بين الذات والوجود وليست محاولة لتعريف الوجود وتصنيفه كما أراد أرسطو ، أى لم تكن مجرد نظر وتأمل بل موقف وخبرة حيانية ، وقد ترتب على ذلك أن فسر هيدجر الحقيقة بأنها إنكشاف « aletheia » أنها إنكشاف للوجود وليست مجرد مشاهدة للصور تترى أمام العقل النظرى ، ينتهى إلى إعتبار الذات محايدة لا مشاركة .

ومن ثم فإن حياد الذات سواء فى الفلسفة أو فى العلم أمر يلغى الاهتمام الذاتى بالوجود . وقد كان هذا الحياد هو مطلب الفلسفة النظرية عند أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وهو المعبر عن روح الحضارة الكلاسيكية اليونانية وهو أيضا الجانب الذى ساد الفلسفة على مر العصور وجعل منها حياة تأمل ونظر مجرد .

---

(١) إنظر : مارتن هيدجر : ما الفلسفة ـ ما الميتافيزيقا . ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب

ومن الواضح أن أرسطو قد زيف روح الفلسفة السابقة على سقراط حين صور فلاسفة هذه المرحلة على أنهم فلاسفة نظر وتأمل فابتعد كثيراً عن روحهم التى تجمع بين النظر والعمل وتظهر وحدة اللوغوس Logos . والبرا كسيس Praxis على نحو ماسوف يظهر فى تحليلنا لنظريات المعرفةعند فلاسفة اليونان.

وحدة اللوغوس والبرا كسيس
فى بدء الفلسفة اليونانية

إن منهج التفكير العلمى واحترام التجربة والتطبيق العملى لم يكن بعيدا عن اليونان منذ فجر فلسفتهم الطبيعية ويمكن أن نتتبع هذا المنهج عند بعض الأطباء والحرفيين والفلاسفة السابقين على سقراط . غير أن أهم أسباب توقف هذا الاتجاه وتحول الفلسفة إلى التأمل النظرى إنما يرجع إلى تطور المجتمع اليونانى إلى امبراطورية كبيرة تميزت فيها الطبقات بحيث زادت الهوة بين الطبقة التى تمتهن العمل اليدوى والطبقة الممتازة التى توفر لهـا الفراغ وتهيأت لها بالتالى القدرة على الدراسة والعلم . يتضح هذا من مجرد أن نتأمل المعانى المترادفة لكلمة « سخولى » اليونانية التى استعملها افلاطون عند شرحه تـــارة بمعنى الفراغ والدراسة وتارة بمعنى الهواية[1] .

كذلك يقول ارسطو عند شرحه لمعنى المعرفة العلمية ، أنه فى العصور الأولى من الحضارة كان أول من توصل إلى المعرفة العلمية (الفن art) هو الذى نال إعجاب الناس واحترامهم ، ثم تتابع اكتشاف الفنون ، فمنها ما يبغى تحقيق اللذة — لذة المعرفة والتأمل وهى أرفع من الفنون العملية . وقط ظهر هذا النوع من الفنون عند قدماء المصريين عندما توفر الفراغ لطبقة الكهنة[2].

---

(١) انظر أفلاطون محاورة فايدروس .

(٢) انظر أرسطو كتاب الميتافيزيقا — مقالة الألف الكبرى .

ويذهب أفلاطون إلى نفس هذه الفكرة عندما ينسب نشأة علوم العدد والحساب والهندسة والفلك إلى المصريين[1] .

وليس أدل على التفرقة بين النظر والعمل من هذا النص الذى ذكره المؤرخ اليونانى كسينوفون ووضح فيه ترفع المواطنين الأحرار عن الأعمال اليدوية واختصاص طبقة العبيد بهذه الأعمال يقول :

« إن الفنون الآلية (اليدوية) لها طابع خاص ، وهى غير محترمة فى بلادنا ذلك لأن هذه الفنون تفسد أجساد الذين يعملون بها لأنها تضطرهم إلى حياة راكدة ، وفى بعض الأحيان يمضون النهار كله بجانب النار، وهذا الفساد الفيزيقى الجسمانى يمتد إلى النفوس ، وأكثر من ذلك فإن العمال فى هذه الصنائع ليس لديهم الوقت الكافى للقيام بمهام المواطنين وواجبات الصداقة ، لذلك ينظر إليهم على أنهم لا يصلحون كمواطنين مخلصين وفى بعض المدن الحربية لا يسمح للمواطنين بمزاولة المهن اليدوية » .

وينسب لفيثاغورس هذا التشبيه الذى يؤكد هذه التفرقة إذ كان يشبه الناس بجمهور الألعاب الرياضية بعضهم يحضر ليلعب وبعضهم يحضر للتجارة والربح أما البعض الآخر فيكتفون بالنظر وهؤلاء فقط هم الحكماء .

ورغم هذا الاتجاه العام للتفرقة بين النظر والعمل فى الحضارة اليونانية إلا أن كثيراً من الفلاسفة لم يأنفوا من القيام بالتجارب العلمية والتطبيق العملى لمكتشفاتهم العلمية ، فالنظر والعمل لم ينفصلا — بادىء الأمر وهو أمر يتأكد وضوحه على ضوء تاريخ حياتهم الفكرية . فبعد الاكتشافات الاثرية التى تمت بالنسبة لمنطقة الشرق الأوسط عام ١٩١٨ أصبح مؤكدا أن اليونان لم ينشئوا

---

(١) أفلاطون ، فايدروس .

حضارتهم أو فلسفتهم من فراغ وإنما نقلوا الكثير من الشرقيين: مصريين وفينيقيين وبابليين ، وأهم مانقلوه هو الصناعات والخبرات العملية كما تأثروا أيضا بالأفكار الدينية فكان الإنتاج ثمرة العمل من ناحية وكانت الأفكار هى ثمرة الدين من ناحية أخرى .

وخلاصة القول أنه لا يمكن أن نتصور نشأة الفلسفة والعلم عند اليونان على نحو مانشأت اثينا كاملة الإهاب شاكية السلاح من رأس أبيها زيوس الأولمى وإنما استقت هذه العبقرية عن حضارات الحيثيين والليديين والفينيقيين وكريت وبابل ومصر بل أبعد من ذلك : من سومر .

غير أنهم استطاعوا أن يستخرجوا من الخبرة العملية التى نقلوها عن الشرقيين النظريات العلمية فكانوا فى هذا أول من تنبه إلى أن العلم شيء مختلف عن الخبرة العملية وأنه يكون دائما فى القانون العام المفسر للمشاهدات الجزئية وهذا هو ماذهب إليه أرسطو فى مقالة الالف الكبرى من كتاب الميتافيزيقا يقول :

« ينشأ الفن عندما نكوّن حكما عاما مستمدا من الخبرة وينطبق على الحالات الفردية المشاهدة فمثلا الحكم بأن دواء معينا قد شفى كالياس عندما مرض بمرض معين ، وأن هذا الدواء قد شفى سقراط أيضا عندما مرض بهذا المرض وأنه شفى أيضا عدداً من الناس مثل هذه المعرفة ترجع إلى الخبرة experience أما الحكم بأن هذا الدواء يشفى هذا المرض بشكل عام فإنما هو حكم يستند إلى الفن .

وبالنسبة للحياة العملية لا يوجد فرق كبير بين الخبرة والفن بل قد يحدث أحيانا أن يتفوق أصحاب الخبرة على من يكتفون بمعرفة القانون العام ، ومرجع ذلك إلى أن الخبرة تتعلق بالمفردات أما الفن فيتعلق بالكليات universals غير أن الإنتاج والعمل يتطلب المعرفة بالجزئيات فالطبيب مثلا لا يشفى

الإنسان بوجه عام بل يشفى كالياس وسقراط ، والذى يكتفى بمعرفة الفكرة أو القانون العام دون الخبرة فإنه يخطىء لأن الذى يتطلب العلاج هو الفرد المحسوس .

غير أننا نعتبر العلم أقرب إلى الفن وليس إلى الخبرة وأن الذين لديهم الفن يتصفون بالحكمة ، والحق أن ذوى الخبرة يعلمون أن شيئا ما موجود to oti ولكنهم يجهلون السبب Sioti فى وجوده ، أى أن الأولين يقررون الوجود أما الآخرون فيفسرونه .

وواضح من هذا النص مدى وضوح الفرق بين الخبرة العملية والعلم النظرى ولكن أرسطو يؤكد ارتباطهما عند أول فلاسفة اليونان وحكمائهم وهو هنا متأثر كل التأثر بذلك العلم التجريبى الذى كان لأسرته فيه تراث كبير وهو علم الطب الذى لا يمكن أن يستغنى عن الخبرة والممارسة والتجريب وكان هذا الطابع واضحا عند أكثر السابقين على سقراط ، فطاليس نفسه الذى وصفه أفلاطون فى محاورة ثياتيتوس[1] بأنه لشدة تعلقه بالنظر العقلى وقع فى بئر وهو سائر فى الطريق يتأمل السماء وضحكت منه الفتاة لأنه لا يرى ما تحت قدميه هو نفسه الذى وصفه أفلاطون فى محاورة الجمهورية[2] بأنه خبير فى الصناعات . وهو أيضا الذى استطاع أن يستغل معرفته بالفلك فيتنبأ بوفرة فى محصول الزيتون ويحتكر المعاصر لستة من السنين ويكون من هذا ثروة طائلة[3] .

وبالإضافة إلى هذه النزعة العلمية اتصف فكر اليونان بالاتجاه الدنيوى

---

(١) أفلاطون محاورة ثياتيتوس ١٧٤ .
(٢) أفلاطون محاورة الجمهورية الكتاب العاشر ٦٠٠ .
(٣) أرسطو السياسة أ ، ١١ ، ١٢٥٩ .

وساد نظرتهم إلى الكون والحياة بل ساد أساطيرهم الدينية نفسها اتجاه إنسانى دنيوى . يذكر هيرودوت[1] أن هوميروس وهيزيود هما اللذان قدما لليونان آلهتهم وحددا لها صفاتها وأعمالها وسمياها بأسمائها . وهذا بالفعل هو ماقد حدث لأن هذين الشاعرين لم يكن لهما أى صفة كهنونية ولم يكونا نبيين وإنما قدما صورة مهذبة منقحة لحياة آلهة الأولمب وهى صورة تعكس نفس المجتمع الطبقى الاقطاعى الذى كان هذان الشاعران ينشدان له . ولم تظهر فى الصورة الهوميرية أى ذكر للآلهة الشعبية التى ترمز لقوى الخصب والزراعة والطبيعة . ويمكن أن نلاحظ أن فى المنطق السائد فى الاساطير الأولمبية مايبشر بالروح الوضعية العلمية الدنيوية التى سادت الفلسفة الأيونية ، فهذه الآلهة الالومبية لم تكن مطلقة السلطة أو الارادة وإنما كانت تخضع لقانون يسرى عليها كما يسرى على سائر كائنات الطبيعة والبشر إنه قانون الضرورة والقدر Moira الذى يقدّر لكل شىء نصيبه وما يستحقه داخل القبيلة ولم يكن يجوز لأحد أن يتجاوز هذا القانون ولذلك فقد أشارات الكلمة . للقسمة العادلة، كما كان للعقاب آلهة تتعقب من يتجاوز هذا القانون، كذلك بدا لليونان أن عالم الآلهة لا يختلف عن عالم البشر وكان هذا التصور كما يذهب جومبرز[2] بداية لتصور القانون السائد فى عالم الطبيعة وعالم البشر .

كذلك يختفى من هذه الاساطير القلق الناجم عن العالم الآخر والتفكير فيه والاعداد له ولا يكون لارواح الموتى تأثير كبير على حياة البشر فى الدنيا وإنما تحيا الارواح فى هادس ، أقرب لأشباح باهتة اللون .

وتلبس الآلهة الأولمبيه رداء النزعة الإنسانية فى كل شىء وتسقط عنها

---

(١) هيرودوت ٢ ، ٥٣ .

(2) Tho. Gomperz, les Penseurs de la Grèc I,24

مهابتها الدينية لتحيا فى خيال الشعراء والفنانين وتمهد الطريق للفلسفة الطبيعية الايونية ذات النزعة الوضعية الدنيوية وكثيراً ما نجد تفسيرات مجازية لهذه الآلهة تردها إلى قوى الطبيعة فابللون هو رمز الشمس وبزايدون رمز الماء والبحار وهيفا يستوس رمز النار وهذا التفسير المجازى قد ظهر بوضوح فى فلسفة الرواقيين .

ولكن لما كانت هذه الروح الدنيوية السائدة فى الاساطير الألمبية لا ترضى النزعات الدينية فلابد أن نشير إلى موجات وحركات صوفية النزعة متأصلة التدين تعود لتغزو الروح اليونانية من آن لآخر وتحيى عبادات لآلهة حالت دون ظهورها الروح الأولمبية وكانت هذه الموجات تظهر كلما تمكن الحكام الطغاة أن يصلوا إلى الحكم فيرضوا الشعب بنشر عبادة الآلهة الشعبية كما حدث فى اثينا من بزيستراتوس مؤسس الديمقراطية الاثينية .

لقد كان من اليسير على اليونان التخلص من الكثير من العادات والتقاليد الموروثة لأنهم أمة حتمت ظروفها الاقتصادية القيام بالرحلات والتجارة والهجرة إلى مستعمرات كثيرة بعيدة عن أرضهم الأم وكانوا لا يأنفون من الاختلاط بالشعوب الأخرى والتعامل معها وكان روح البحث عن الجديد هى الروح الغالبة عليهم وصدق عليهم ذلك الوصف الذى أورده أفلاطون على لسان الكاهن المصرى الذى خاطب صولون المشرع فى محاورة تيماوس وأخذ يحكى له أقدم ماعرف من قصص وروايات عن الشعوب القديمة فيقول: « أى صولون إنكم أيها الاغريق لستم سوى أطفال، أطفال إلى الأبد والاغريقى لا يشيخ، وعندما يستفسر صولون عن معنى هذا الكلام يجيبه قائلا » إن لكم نفوسا شابته لأنها لا تحوى أى أفكار قديمة أو صادرة عن التمسك بالقديم وليس بها أى علم عفا عليه الزمان .. إنهم قوم تميزوا بالتخلص من قيود الماضى وتحرر معهم الفكر وانطلق دائب البحث عن الجديد والطريف . وقد كان هذا الوصف طبيعيا بالنسبة

لقوم اعتمدت حياتهم على الأسفار وعلى الهجرة فعرفوا نسبية الحقائق وتغيرها بتغير المكان والزمان ومن هنا ذاعت عبارة كسينوفان: إن الأحباش يتصورون آلهتهم سمر البشرة فطس الأنوف فى حين أن التراقيين يتصورونهم شقر البشرة زرق العيون، ولو فكر البقر لتصور الآلهة على شاكلته .

ولقد كان لانتشار الألف بائية وتبسيطها للشعب آثار تساوى اختراع الطباعة فى القرن الخامس عشر إذ سهلت المعاملات التجارية والسياسية ونشرت الثقافة والعلم بين الشعب وبعد أن انتشر وحل محل الشعر أشاد هرقليطس بالكلمة أو اللوغوس أما أفلاطون فقد اتخذ موقفا من الكتابة وضحه فى محاورة فايدروس إذا أرجعها إلى الإله تحوتى المصرى ولكنه عدها محاكاة متحجرة للكلام[١] فشكك فى أهمية هذا الاختراع الذى كان له أثره العظيم فى تربية الشعب اليونانى .

ولقد تبلور التفكير العلمى الدنيوى فى الفلسفة الأيونية وبلغت ملطية فى القرن السادس ق.م. درجة عالية من الازدهار الصناعى والتجارى فانتشرت بها صناعات الجلود والمعاد والصوف والحديد واستخراج الزيوت والخمور والأسماك وكان لها مستعمرات تتاجر معها وجد بعضها على ضفاف النيل حيث عرف حائط الملطيين فى نقراطيس كما يروى استرابون[٢] (strabon) .

كذلك نشطت فيها المخترعات العلمية ومن أشهر الأمثلة لذلك ماينسب إلى انكسيماندرس الفيلسوف الذى يعد من اشهر جغرافى زمانه وقد أيد بحثه فى الجغرافيا بوضع خريطة مشهورة للعالم القديم وهى الخريطة التى اصلحها هكتايوس واريستاجوراس على حد رواية هيرودوت وقد تحدث عن مصر النيل وفيضانه وعن أصل الكائنات الحية وتوصل فى هذا المجال إلى نظرية فى التطور خلاصتها أن الجنس البشرى لم يكن فى بداية

---

(١) أفلاطون فايدروس ٢٧٥ .

(٢) Strabon XVII

أمره على نفس الصورة التى يُرى عليها الآن والأغلب أنه نشأ فى البيئة الرطبة وكان على شكل الأسماك وقد أخذ بهذه النظرية من معاصريه اكسنوفان فقد أيد النظرية بما شاهده من أثر على الصخور للحيوانات المائية المنقرضة أما فيثاغورس فقد حرم أكل السمك ولعل فى هذا التحريم مايكشف عن تأثر بهذه النظرية فى التطور .

وينسب لانكسيماندروس مخترعات آلية مثل الساعة والزاوية le Gnomon, l'horlogo وقد ساعدت هذه المخترعات كلهافى تحسين وسائل الملاحة البحرية .

ولقد انتقل العلم الطبيعى إلى أثينا فى القرن الخامس ق . م وذلك إبان حكم الطاغية بريكليس الذى دعا الفيلسوف انكساغوراس وايده فى نظرياته . وقد انتهى تمسك انكساغوراس بالتفسير العلمى التجريبى إلى أن يصطدم بالفلاسفة والمفكرين الذين أخذوا بالتفسيرات الغائية والدينية فى عصره وقد حدث ذلك عندما وقع نيزك بالقرب من مكان ايجوس بوتامى « فعلق انكساغوراس بنظريته فى أن الكواكب مادتها الحجارة الملتهبة وأنها ليست مكان الآلهة ، من جهة أخرى روى بلوتارخوس[1] أنه قد حدث فى يوم أن احضروا لبريكليس كبشاً ليس برأسه سوى قرن واحد ، وذهب العراف لامبون Lampon إلى أن هذه أشارة لانتصار حزب بريكليس على حزب ثيوكيديدس، أما انكساجوراس فقد أخذ يشرِّح رأس الكبش وانتهى إلى أن السبب فى وجود قرن واحد هو تركيب شاذ فى وضع المخ .

وقد كان تعليق بلوتارخ على هذه الحادثة كالآتى : « لقد ابتهج الجميع بتفسير انكساجوراس على الفور ، ولكن تفسير لامبون لقى نفس الترحيب ولكن بعد زمان أى بعد أن طرد ثيوكيديدس من الحكم وأمسك بريكليس بكل مقاليد

(1) Plutarque Pericles . 6. 46 . A. 16.

الدولة . والواقع أن الفيلسوف الطبيعى قد نظر إلى السبب أما العراف فقدنظر إلى الغاية ، فهمة الأول هى أن يفسر كيف الأشياء أما الآخر فيبحث فى الغاية منها ويعرف كيف يتنبأ بمعناها .

وكذلك يتضح أنه منذ القرن الخامس ق . م وعى الأغريق التفرقة بين التفسير العلمى والتفسير الغائى ذلك التفسير الذى ساد الفلسفة بعد القرن الرابع وقد وضح أفلاطون هذا الإتجاه الغائى فى محاورة فيدون حين ذكر التفسير الآلى المادى ونسبة لانكساجوراس .

وعلى الرغم من تمسك الفلاسفة السابقين على سقراط بالتصورات العلمية إلا أنهم ظلوا ميتافيزيقيين وإن قورنوا باطباء المدرسة الابقراطية لأنهم مالوا إلى تعميم الفروض الفلسفية وهذا مالاحظه عليهم ابقراط رئيس المدرسة الطبية فى القرن الرابع ق . م يقول فى مؤلفة المسمى بالطب القديم « وتشير أبحاثهم إلى الفلسفة مثل أبحاث أنباذ وقليس وغيره ممن الفوا كتبا فى الطبيعة ووصفوا نشأة الانسان وكيف ظهر إلى الوجود ومن أى العناصر يتركب ، ولكن رأى أن جميع ماكتبه هؤلاء الفلاسفة الطبيعيون لايتصل بالطب أكثر مما يتصل بالنقش والتصوير .

وظهرت مجموعة الأبحاث الابقراطية مابين القرنين السادس والخامس قبل الميلاد . وكان تاريخ الطب اليونانى يرجع فى الأصل إلى كهنة اسكلابيوس إله العلاج Aesculapius ولابد أن يكون أطباء مدرسة أبقراط أو مدرسةقوص COS قد استفادوا من ملاحظات هؤلاء الكهنة الذين كانت تعاليمهم سرية . كذلك استفادت هذه المدرسة الطبية بآراء كثير من الفلاسفة أمثال القمايون الفيثاغورى وهو الذى اكتشف العصب البصرى وإنتهى إلى أن المخ هو مركز الاحساس وكذلك عرف فيلولاوس Philolaus الفيثاغورى وأنباذوقليس الذى طبق نظريته فى العناصر الأربعة على العلاج وقال بالكيفيات الأربع ، ومن مصادر

الطب الابوقراطى مدربو الرياضة البدنية وخبرتهم فى علاج الـكسور وانتقال العظام وبناء الأجسام[1] .

وعلى الرغم من اعتماد الأطباء الا بقراطيين على الملاحظة الحسية العادية وقصور الأدوات المستعملة إلا أنهم توصلوا إلى نتائج ذات قيمة علمية كبيرة وأظهروا منهجا علميا سليما فهم لم يدخلوا فى أبحاثهم أى أثر للتفسير الاسطورى أو للتعميمات المجردة والتزموا فى أحكامهم بالدقة العلمية . ومن أحكامهم المأثورة بالنسبة لعلم الطب قولهم إن العلم والخبرة محتاجان لتواصل الأجيال ذلك لأن الفن طريقه طويل أما الحياة فقصيرة . وهم الذين أدخلوا فى الطب ضرورة احترام أخلاقيات المهنة كما اشترطوا على الطبيب التزامه بالقسم الابقراطى .

ومن أمثلة الأبحاث المتوارثة من المجموعة الابقراطية بحث عن الهواء والمياه والأماكن وهو بحث علمى يبين أثر هذه العوامل على الصحة ويأخذ بفكرة انكسيماندروس فى نشأة الأحياء فى البيئة الرطبة ، ومن أمثلة هذه الأبحاث أيضاً كتاب الأوبئة Epidemics وفى هذا البحث حديثهم عن مرض الصرع Epilepsy وكان يعرف باسم المرض الإلهى أو المقدس وكان القدماء يفسرون مصدره تفسيراً دينيا إذ يتصورون أن الآلهة تحل بالمريض ولكن البحث الابقراطى فى هذا المرض ينتهى إلى رأى آخر فيقول المؤلف الذى لا يستبعد أن يكون هو أبقراط نفسه :

« يبدو لى أن هذا المرض ليس أكثر الوهية من غيره إذ لابد أن له علة طبيعية شأنه شأن غيره من الأمراض الأخرى ويظنه الناس الهيا لأنهم لا يفهمون أسبابه ولكن إذا جاز لهم أن يسموا كل مالا يعرفونه الهيا فلن يكون للأشياء الالهية نهاية » . كذلك لم يدخلوا فى أبحاثهم أى أثر للتفسيرات العامة المجردة واستبعدوا التفسير بالحار والبارد والرطب واليابس واستطاعوا أن يقدموا مثلا المنهج العلمى التجريبى القائم على الملاحظة والخبرة والتفسير العلمى .

---

(1) Farington, Science in antiquity P. 91 .

الاتجاه التأملى فى المعرفة وحدوده

تميزت المعرفة عند فلاسفة ايونيه والسفسطائيين على وجه العموم بانهـــا مشاهدة للحياة وعناية بالخبرة العملية ومحاولة لجمع المعلومات histoira عن العالم والحياة الانسانية .

لذلك فقد كان النظر العقلى Theoria يعنى فى بداية الأمر حب الاستطلاع الذى دفع بأمثال هكتايوس وصولون وهيرودوت للرحلة والاسفار لجمع المعلومات وليكونوا نظارة مشاهدين للعالم .

ومن أجل النظر ومشاهدة العالم بعث أفلاطون تلاميذ الأكاديمية ومشرعى المستقبل إلى السفر إلى البلاد الأخرى ليشاهدوا ويشرعوا وسماهم بالنظريين[1] .

لـكن كلمة النظر Theoria اتخذت معنى آخر فى اللغة اليونانية إذ انصرفت إلى التأمل العقلى المجرد عن المشاهدة الحسية وساد هذا المعنى التأملى بوجه خاص فى الاتجاه الدينى ولدى أصحاب الأسرار الصوفية فى اليونان على نحو ما يظهر خاصة فى الفيثاغورية وسليلتها الايلية ثم ساد الفلسفة الأفلاطونية ومن تأثر بها. وأصبح التأمل منهجا للمعرفة مخالفا كل الاختلاف للمناهج التجريدية والعقلية ودعوة للانصراف عن العالم الخارجى وتحول إلى حال من أحوال النفس عندما تواجه الموجود بمعناه المطلق لا الوجود المحسوس وهى حال تنبو عن الوصف واللغة وتلجأ إلى الرمز .

ويختلف تفسير معنى التصوف بحسب الدارسين والمفـكرين غير انه من الواضح ان الاختلاف بين التصوف والتأمل هو اختلاف فى الدرجة وذلك لأننا لو رجعنا لأكثر تفسيرات التصوف شيوعا نجده يتطلب عادة ثلاث درجات أو

---

(١) القوانين الفصل ١٢ فقرة ٩٥٠ .

مراحل هى مرحلة الطهارة Purgation ثم الاشراق أو التأمل العقلى Illumination عند العارفين المتأملين ثم مرحلة الاتحاد أو الجذب Ecstasy أو Union . فخبرة التصوف رغم أنها شديدة التنوع إذ منه التصوف العقلانى والمنطقى على حد تفسير برتر ندرسل(المنطق والتصوف) ، وهذا واضح عند اليونان مثل بارمنيدس وهيجل ومنه التصوف اللاعقلانى غير أنه فى النهاية يتجه إلى الفناء عن الذات فيما يعلو عليها ويسمو عنها . وفى هذا الطريق يلجأ المتصوفة إلى وسائل مختلفة منها الصلاة والطقوس وهى جميعا سبل مؤدية إلى تنقية الباطن وتوجه إلى الاتصال بالألوهية[1] .

ويلخص المؤرخ الهندى كريشنان هذا الطريق بالمراحل الثلاث

Purification, Concentration, Identification

ويصف فريد الدين العطار هذه الطريق من بدايتها إلى نهايتها وهى رحلة اجتياز لوديان سبع وذلك فى كتابه منطق الطير .

وادى الخلاص من العوائق أو الطهارة .

وادى الحب

وادى المعرفة	مرحلة التأمل ورؤية الله فى كل شىء
وادى الاستغراق	حين تستغرق النفس فى الحب الالهى
وادى الوحدة	حين يصل التأمل إلى الألوهية
وادى العجب	حين تنبهر النفس
وادى العدم	حين تمتزج النفس بالله[2]

والتأمل Contemplation الصوفى هو استعمال قوة نظرية فى اتجاه معين

(1) F. C. Happold, Mysticism Pelican.

(2) Ibid.

مخالف للاتجاه السائد عند عامة الناس وهو يقتضى التفرقة بين طريقين من النظر إلى العالم نظر يتم بالفكر الاستدلالى بالتحليل والتصنيف كما يسير أكثر العلماء والفلاسفة وطريق يتجه إلى ما هو مستتر خفى سبيله الباطن وادراك الوحدة وراء الكثرة .

ويختلف هذا التأمل الصوفى عن الفكر الاستدلالى وعن الملاحظة الحسية لأنه لا يجعل عنايته التطبيق العملى ولا السيطرة على عالم الطبيعة الظاهر . وانما يتجه إلى عالم مثالى يقوم مقام الواسطة بين الانسان والعالم الطبيعى — وعادة ما يكون هذا العالم عالما لا سيطرة مباشرة للانسان عليه وانما هو عالم الارادة الالهية أو عالم الروح أو عالم المثل العقلية .

والعلم التجريبى يختصر الطريق حين يستبعد هذه الحلقة المتوسطة بين رغبات الانسان وغايته لأنه يتجه مباشرة إلى التأثير على العالم الخارجى وتغيير الواقع وهنا يظهر الارتباط الضرورى بين الأسباب ومسبباتها وهو عالم القوانين العلمية أو عالم الضرورة وهو عالم الاغريق فى نظرتهم الدنيوية Secular إلى الأشياء وهو الذى ساد أساطيرهم الاولمبية خاصة فى تصورهم للقانون الحتمى الذى ينظم سير الأحداث كلها ويسرى حتى على الآلهة حين يحدد للآلهة وللبشر حدود أعمالها وهو ما يعرف باسم الـ Moira .

وكانت الفلسفة الفيثاغورية أول من جعل من التأمل العقلى وسيلة للطهارة الروحية ذلك لأن التأمل العقلى حين يتجه إلى العالم العقلى فإنه يتجه إلى عالم ثابت خالد ، ومن هنا كانت المعرفة التأملية عند الفيثاغوريين طريقا للحياة الفكرية أو حياة الفلسفة أو محبة الحكمة .

وقد عدت الفيثاغورية بهذا التأمل العقلى حركة اصلاح للأسرار الأورفية[1]

---

(1) Cf. Cornford, From Religion To Philos. p 198.

ففى حين كان عباد الاله ديونيسيوس يمرون بالخبرة الدينية الانفعالية أثناء الطقوس ويشاهدون مراحل حياة الاله وعذاباته تخلصت الفيثاغورية من طقوس ديونيسيوس وجعلت من النظر والتأمل المجرد بديلا لهذه الخبرة الجماعية الدينية واستبدلت بهذه الخبرة النشاط العقلى المستقل عن الخبرة الجماعية وجعلت للعقل الفردى القدرة على التأمل الهادىء المنفصل عن تجربة الجماعة وعن المظهر الانفعالى الذى كان يؤدى إلى المعرفة ولكن عن طريق المعاناة كما يقول اليونان .

وإذا كانت الفيثاغورية قد قدمت أول صورة من صور التأمل النظرى إلا أنها لم تنته فى هذا التأمل إلى التفرقة الحاسمة بينه وبين المعرفة عالم الظاهر وكثيرا ما لجأت الفيثاغورية إلى تفسير الظاهر المحسوس تفسيرا عقلانيا وكان للفيثاغوريين نظريات فى الفلك والموسيقى والهندسة واعتمدوا فى هذه النظريات على المشاهدات والملاحظات التى تعتمد على الحواس .

لكن التأمل المجرد عن العالم المحسوس وجد خير مثال له فى فلسفة بارمنيدس الايلى ذلك الفيلسوف الذى يصفه رسل (فى كتابه التصوف والمنطق)[1] بأنه تصوف منطقى ظهر عند كثير من المتصوفة الميتافيزيقيين من يوم بارمنيدس إلى هيجل وتلاميذه المحدثين وأساسه هو أننا لا نعرف اللا وجود وما لا نعرفه ليس موجودا أو بمعنى آخر الموجود هو وحده المعقول .

والاتجاه السائد فى فلسفة بارمنيدس يتضح منذ البداية على انه ممن تأثروا كل التأثر بالأسرار الدينية وأشهرها عند اليونان الأسرار الاورفية .

ويظهر الطابع السرى فى تعاليم بارمنيدس لأن المعرفة عنده قد اتخذت شكل أسرار لا ينبغى أن تذاع على الجمهور وهو نفس الطابع الذى اتسمت به الفيثاغورية التى اعتبرت المعرفة بالعدد سرا من الأسرار التى نفسر به حقيقة الكون ويقال

---

(1) Russell. Mysticism & Logic Pelican. p 14

ان هيباسوس من ميتاموبنتيوم Hippassus de Mitapomte قد قذف به إلى البحر لأنه أفشى بعض الأسرار الخاصة بالجذر التربيعى للعدد ٢ فالمعرفة قوة تأثير على الوجود لا ينبغى أن يتحكم فيها إلا الخاصة .

وقد كان الانتماء الى المدارس الفلسفية السرية والجماعات ذات النحل الصوفية يتطلب اختبارات قاسية للمريدين أو المرتادين لهذه الأسرار ولهذا يقول أفلاطون فى الجمهورية لا يجب أن يمتلك هذه المعرفة إلا الفلاسفة أى المرتادين لهذه الأسرار (الجمهورية ٥١٩ د) .

ومن المعروف أن الانتماء لهذه الجماعات لم يكن مسموحا به للأجانب ولا للعبيد فى ذلك الزمان .

ولقد كانت أكبر ثورة على هذه النزعة السرية هى ثورة السوفسطائيين الذين يمثلون طبقة السراة والأغنياء الذين وصلوا بحكم قوتهم الاقتصادية إلى مراكز النفوذ فى ظل الديمقراطية الأثينية هؤلاء المعلمين هم الذين عملوا على تفنيد الأسطورة القديمة فى وجود عالم روحانى أو عقلانى هو المقصود بالتعاليم السرية، لذلك فقد كان وراء نظرية السفسطائيين فى تعميم العلم على الجمهور نظرية فى الوجود أساسها رفض فكرة نفس للاشياء أو نفس للعالم وهى النظرية المعروفة لدى القدماء باسم الـ animsime لهذا يمكن أن نقول بأن السفسطائيين كانوا يدعون الى علم دنيوى فى مقابل العلم الدينى أو السرى ولم يكن لهم بالتالى مدرسة تسهر على حماية الأسرار وأمكن لهم أن يصلوا الى المنهج التجريبى والدفاع عن نظرية حسية فى المعرفة ورفض ما كان أفلاطون وأسلافه من أصحاب الأسرار يقولون به من وجود نفس للعالم .

ويعتبر بارمنيدس الايلى أهم شخصية استمد منها أفلاطون اتجاهه التأملى والميتافيزيقى بل أول فيلسوف أثار مشكلة المعرفة على أساس التمييز بين الحقيقة

والمظهر فى الوجود .فعامة الناس من غير المرتادين للأسرار هم الذين يكتفون بالظن doxa فى حين ان المرتادين الذين يصلون الى لب الحقيقة هم القادرون على فهم النفس أو الجوهر وهو وجود ثابت وخالد وليس كما يتصوره الفيثاغوريون نقاطا تحدد فراغا لا نهائيا إنه كل متصل يتصوره على شكل مادة ولكنه وجود متعال على الادراك الحسى ولا يفهم هذا الوجود إلا من ارتاد الأسرار على نحو ما يقول فى مقدمة قصيدته التى تبين له أن الآلهة قد كشفت له النقاب وبكثير من الرموز التى تؤكد هذا الطابع السرى وقد تأثر بارمنيدس فى قصيدته بثيوجونيا هزيود التى ترد فيها نظرياته على شكل أسرار توحى بها الآلهة من بنات زيوس الى الشاعر ،أما بارمنيدس فيصف رحلته إلى المعرفة بقوله إن العربة ذات الجياد قد حملته عبر البلاد إلى موطن الآلهة بنات الشمس واطلعته على الأسرار وهذا هو طريق الحق الذى لا يعتمد على أى معرفة حسية بل أداته هى التأمل العقلى والخالص واما طريق عامة الناس ممن يأخذون بالمظهر ويقبلون ظواهر الوجود الحسى من التجزئة والحركة فهؤلاء سبيلهم هو الظن وليس الحق.

ومن الجائز أن هذا النقد ينصرف أيضاً إلى رأى الفيثاغوريين الذين قالوا بالوحدات المنفصلة كتفسير لحقيقة الوجود وهذا ما يرفضه بارمنيدس لأن الحق متصل كل كروى كما يقول ويلجأ بارمنيدس إلى رموز الصوفية من حيث الاشارة الى المعرفة بالنور والى الجهل بالظلام ووصف الأعين والآذان واللسان بأنها كلها مضللة(١) .

واطلعته الآلهة على طريق الحق حيث فتحت له الأبواب ليعلم الحقيقة الأساسية التى هى أشبه ما تكون بكوجيتو ديكارت وهى انه طالما يفكر فهو يفكر فى الوجود(٢) .

---

(1) Parm . Fr. VII, 4, 5 .
(2) Il Pense donc Il est .

إنه الوحيد الواحد المستمر الذى لم ينشأ ولا يفنى ولا ينقسم ولا يتحول وهو الذى يصل إليه فى النهاية التأمل الميتافيزيقى الذى يستبعد الخبرة الحسية وهو الجانب الذى تلقاه أفلاطون عن بارمنيدس وجعله محط إعجابه وتقديره إلى حد أنه لم تسنح فرصة لذكره إلا وأشاد به وأضاف إليه من صفات الاجلال والاكبار ما لم يحط به أحدا من السابقين فهو بارمنيدس الكبير Soph. 237 وهو أبونا بارمنيدس Parm. 271 وبارمنيدس المبجل Theet. 183 .

يتضح مما سبق أن بارمنيدس الايلى ينفرد عن باقى معاصريه بأنه المثل الأتم للتأمل الميتافيزيقى رغم ما يمكن أن يظهر من طابع نظرى تأملى عند الفيثاغوريين ومعاصره هرقليطس وما أخذ به الجميع من نزعة حيوية واتجاه إلى إفتراض نفوس فى الأشياء المادية هى التى تطورت فيما بعد لتكون نظرية أفلاطون فى نفس العالم . ولدى بارمنيدس تتضح أهم خصائص وسمات فكر المتصوفة وهى فى رأى برترندرسل تتلخص فى أربعة نقاط أولها التمسك بالحدس فى مقابل المعرفة الاستدلالية التى ينتقل فيها العقل من خطوة إلى خطوة أخرى تدريجيا وهى تقابل المعرفة الحسية وتتمثل عند بارمنيدس بطريق الحق وطريق الظن .

ثانيا : الاعتقاد فى حقيقة ثابتة خفية وراء الظواهر المدركة بالحواس وهى مخالفة كل الاختلاف للمظاهر ولها فى أغلب الأحيان صفات الحق والخير والجمال وتتمثل عند بارمنيدس فى الوجود المستمر للعنصر الإلهى أو الروح وراء المظاهر الحسية .

ثالثا : القول بوحدة الوجود ورفض التجزئة والكثرة ، وهذا واضح عند بارمنيدس فى تمسكه بأن الوجود واحد فى مقابل الكثرة وإذا كان أفلاطون قد رأى أن الحقيقة متعددة فى المثل إلا أنه قد وحد المثل فى إطار مثال الخير .

رابعا : إنكار حقيقة الزمان وهذا نتيجة لإنكار الحركة ويتبع ذلك رفض التفرقة بين الماضى والمستقبل واعتبارها تفرقة وهمية ويقول جلال الدين الرومى فى مثنوى : الماضى والحاضر والمستقبل يخفيان الله عن أنظارنا .

خامسا : يرى أكثر الحدسيين والميتافيزيقيين أن الشر هو مظهر وليس حقيقة .

ويعقب رسل على إمكانية وجود طريقين للمعرفة طريق الحدس وطريق العقل بقوله المتصوف بتفضيله طريق الحدس على طريق العقل إنما يمثل موقفا من الحياة وليس طريقا للمعرفة تمدنا بنظرية عن العالم يمكن أن نصدقها ، والميتافيزيقا تمدنا بالعاطفة التى تكسو الأشياء بالحب والجمال بما فى ذلك عملية البحث العلمى المضنى إلا أنها عاطفة وليست معرفة .

وعلى رأس من دافعوا عن طريق الحدس فى العصر الحديث الفيلسوف الفرنسى برجسون فهو صاحب التفرقة المشهورة بين طريقين للمعرفة طريق العقل وطريق الحدس . والحدس على حد تعريفه هو التعاطف العقلى Intellectual Sympathy فنى حين يدور العقل حول الأشياء ولا يصل إلى معرفة إلا ما هو نسبى نجد أن الحدس يتغلغل إلى لب الحقيقة وينفذ إلى جوهر الوجود فهو لا يقف عند النسبى وإنما يصل إلى المطلق .

ويرى برجسون فضلا على ذلك أن العقل ما هو إلا مجرد قوة عملية وملكة تفيد الإنسان فى تحقيق حاجاته العملية وهو من ثم ليس المصدر السليم الذى يؤدى إلى تكوين المعتقدات الصادقة عن حقيقة الموجودات ، أما الحدس فهو المعرفة اليقينية التى يمكن لها أن تبلغ الحقيقة . وخير مثال للحدس معرفتنا بذواتنا كما أن الحدس له القدرة على إدراك ما هو أصيل وما هو جديد ، إنه قوة الكشف والاكتشاف .

غير أن رسل يعقب على هذه النظرية بقوله إن إدعاء برجسون بأن الحدس يدرك الجديد هو خطأ لأن القوة التى تكشف الشىء الجديد هو قوة الحواس وليس الحدس لأن الحواس هى التى تمدنا دائما بالمعلومات الجديدة وهى التى تضيف إلى معرفتنا الحقائق المكتسبة .

والحدس هو إرتقاء الغريزة فى الكائن الحى وهو يفيد مثل الغريزة فى مواقف الدفاع عن النفس والصراع من أجل البقاء . ولذلك فالأقرب إلى الاحتمال ألا يكون الحدس هو طريقنا إلى الحضارة العلمية وإنما العقل الذى يخلصنا من الغريزة ومن العاطفة فيما يرى برتراند رسل .

« طبيعيات » الرواقيين

مصطفى لبيب عبد الغني

« لان الأزل الخالد بالواقع موصول تكون لسيرة عظماء الناس كل القيمة فى أن نحيا فى النور »

وفاءً لذكرى مضيئة تبدد ظلمات نفسى منذ أكثر من عشرين عاماً ،

وفاءً لذكرى دروس حكمة خالدة لا ينضب معينها ولا ينفد عطاؤها ، دروس يبقى منها :

— أن الفلسفة تنوير ووعى بالحرية وتمجيد لكرامة الإنسان ،

— وأن إستقامة القصد وخلوص النية مطالب للفهم الصحيح ،

— وأن المشاركة فى تقدم المعرفة عمل أخلاقى خالص ،

— وأن الفلسفة إنصاتٌ للحقيقة وتعاطف معها ومحبة لها ،وليست عدواناً أحمق أو صخباً أجوف أو زعامة زائفة ،

— وأن الإنسان هو القيمة الوحيدة الباقية تعلو كل الأشياء بالغاً ما بلغت من سطوة وبريق ، وأن « الثراء » الحقيقى فى العطاء الدائم لا فى الأخذ المضيّع ،

— وأن الحكمة سعيٌ وليست إمتلاكاً ، وأنها ضالة المؤمن ، وأنها لا تضيق بثرثرة المتعثرين المجاهدين فدُعاؤهم الفهم الحظ فلا يخطئون الطريق .

وفاءً لمن كان يرعى جرأتنا على الحوار فى حنان نادر وتوجيه سليم ،

وفاءً لذكرى **عثمان أمين** — الأب والأستاذ والصديق — وقد كان سفره النفيس عن « الفلسفة الرواقية » ، هو أول ما طالعْناه من آثاره الشوامخ — نُسجل هذه الخطرات عن الرواقيين، ملتقى حبنا لمن كانت فلسفتهم حياة وحياتهم فلسفة .

وما أظننا على الوفاء بقادرين ، ولعله أن يشفع فى العجز حبنا الكبير ، وأننا بهديه مهتدون .

تعد الفلسفة الرواقية فى ذاتها ، وفى صورتها التى ظهرت بها عند الشراح المتأخرين مصدراً عظيم الشأن لجملة من أفكار الفلسفات الدينية اللاحقة فى المسيحية وفى الإسلام على السواء . ولا نعدو الصواب إذا إعتبرنا الفلسفة الرواقية ذات تأثير على الفلسفات اللاحقة لا يقل بحال ما عن تأثير فلسفة أفلاطون وأرسطو . وأهميتها التاريخية ، باعتبارها وسيطا لنقل أنضج الأفكار الفلسفية اليونانية ، لا تقل أيضا عن أهميتها الموضوعية فى حد ذاتها . وربما أمكن القول إن أغلب محاولات التوفيق بين كثير من أفكار الفلسفة وحقائق الوحى — فى فلسفات العصر الوسيط — قد وجدت معيناً لا ينضب فى آراء الرواقيين عن « الناموس الالهى » و « القدر » و « التدبير » و « العناية » و « حرية الارادة » .

إن النظر إلى مهمة الفلسفة من حيث هى « عزاء » وخلاص ، والدفاع عن كرامة الانسان بما هو إنسان ، والسعى إلى تحقيق المثل الأعلى فى الوفاء بمطالب العقل قيمٌ باقية وإن تباينت أحكام المؤرخين بشأن فلسفة الرواق من النقيض إلى النقيض .

ويدفعنا إلى الاهتمام بالرواقيين إشارة المؤرخين المسلمين إليهم ووقوفهم على طرف من أفكارهم ونفاذ بعض هذه الأفكار إلى البيئات الفكرية فى الاسلام — وبخاصة عند المتكلمين من معتزلة وأشاعرة — إلى الحد الذى أصبح معه أثر الرواقيين على بعض مفكرى الإسلام ، وبخاصة فى المسائل الأخلاقية واللاهوتية ،

مساوياً إنْ لم يكن أبلغ من أثر المشائية والافلاطونية.[1] ونحن نجد ذكراً صريحا لتعاليم الرواقية فى مؤلفات أمثال الشهرستانى وفخر الدين الرازى وابن رشد وغيرهم .

وللرواقيين أثر واضح فى مناحى الفكر الفلسفى من طبيعيات وإلهيات إلى أخلاق وسياسة ، ولهم موقف خاص بهم متميز عن موقف كل من أفلاطون وأرسطو وأبيقور . وان نعدم فى آرائهم — بالقياس إلى آراء السابقين — أصالة وتجديداً للفكر الفلسفى تمثل فى تعبيرهم الصادق عن روح عصرهم وفى استلهامهم للتقليد اليونانى الذى مثلته المدارس السابقة .

* * *

ومبعث إهتمامنا بالفلسفة الطبيعية على وجه الخصوص —ماذهب إليه أعلام الرواق — بدءاً من زينون — من أن الطبيعيات أساس المعرفة وأن المنطق أداتها والأخلاق غايتها . ولئن غلبت عليهم عناية بالأخلاق واعتبروا الفضيلة علماً — شأنهم فى ذلك شأن سقراط — فإن الخير الحقيقى يتلخص فى أن يعيش المرء وفقاً للعقل أو الطبيعة . والفضيلة التى هى الخير الأعظم والعزاء الوحيد تستوجب من الحكيم أن يحصل أقصى ما يمكن من معرفة وثيقة بالكون .

---

(1) O., Amine, « La stoicisme et la pensée Musulmane, » La Revue Thomiste, No. I, 1959, P. 82.

وأنظر أيضا عن أثر الرواقيين فى المتكلمين بوجه خاص، وأثر بعض آرائهم فيما ورد متفرقا ضمن مذاهب الإسلاميين كتاب : F., Jadane .

L' influence du Stoicisme Sur la pensée Musulmane » ,p. 137 , 293 , Dar EL — Machraq , Beyrouth, 968.

وأيضا : « الشهرستانى » : « الملل والنحل » على هامش الفصل جـ ٣ .

على أننا لن نقف عند أعلام المدرسة الرواقية ، وهم كثر ، واحداً واحداً ، وإنما سنعرض لجملة آرائهم دون تخصيص ، وذلك لندرة المصادر التى تسمح لنا بالتمييز بين آراء الرواقية القديمة — تلك التى تنسب إلى زينون وكريسبوس — وبين آراء تلاميذهم ، ونظراً لأننا نجد — غالبا — فى كتابات المتأخرين عند كليمنت الاسكندرى وسيكتوس امبريقوس وشيشرون وبلوتارك وسينكا وبمليخوس وأفلوطين وشراح أرسطو المتأخرين تعليقات أو انتقادات موجهة إلى النظرية الرواقية كما هى دونما إشارة إلى مؤلف بعينه[1] ، ومن هذه المصادر ماهو رواقى ومنها ماهو غير رواقى .

* * *

لعل مفتاح فهم فلسفة الرواق يكمن إبتداء فى التعرف على طبيعة الموقف العقلى فى نهاية القرن الرابع ق.م. وحيث كان بعث المثالية هو العامل الحاسم . إعتقد أفلاطون أنه قد حل المشكلة الفلسفية — بنظريته فى المثل — وفض اشكالات الميتافيزيقا عند السابقين ، وأسس اليقين الأخلاقى والعلمى على السواء واحتلت العلة الغائية مكان الصدارة فى التفسير . كما نُظر إلى المثال — أو القوة المحدِّدة والمشكلة لأشياء هذا العالم — باعتباره متجاوزا الواقع إلى الماوراء وسابقاً

---

(١) سنعتمد فى عرضنا لتعاليم الرواقيين على النصوص الموجودة فى طبعة
Jean Brun , « Les Stoiciens » , Textes Choisis, Presses universitaires de France, Paris, 1959
وعلى النصوص التى جمعها « سامبيورسكى » Sambursky وأوردها فى ذيل كتابة القيم عن « الفيزيقا الرواقية » و « Physics of the Stoics » .
Routledge & Kegan Paul London. 1959
وأيضاً نرجع إلى الدراسة الممتعة التى قام بها Ludwig Edelstein
ونشرت بعنوان : « The Meaning of Stoicism »,
Martin Classical Lectures, vol. XXI , Harvard University Press, 1966.

فى وجوده على وجود الأشياء . واحتلت الطبيعة المادية دوراً ثانويا فى مخطط أفلاطون ، على حين أصبح لها فى نسق أرسطو وفهمه المثالى للعالم أهمية أكبر بكثير . لم يعد الكلى قابعا وراء الظواهر بل أصبح كامناً مباطنا يحدو الأشياء الواقعيةتشوق إليه . فالطبيعة — فيما يرى أرسطو — هى فى ذاتها طبيعيةغائية ، وبهذا وحده يمكن أن نفهم معنى الحدوث والتغير ،ودور الإله فىالعمليةالزمانية قاصر على التوجيه والتحريك على نحو مايوجه القائد جيشه .

ولم يرض أتباع أرسطو وخلفاؤه عما تبقى — فى مذهب المعلم الأول — من نغمة خافتة من أنغام المثالية . وانتقد ثاوفراسطس Theohrastus تصور أرسطو للرغبة . وحجته فى ذلك أن الأشياء إن كانت ترغب فى تحقيق خيرها فينبغى أن يكون لديها على الأقل حياة ونفس وإحساس . ومايؤلف الكون Cosmos ، إذن ، هو قوته الحية . والحقيقة الأولى فى مسيرة الفلسفة ليست فى المادة أو المادة أو الصورة أو فى العلاقة القائمة بينهما ولكنها بالأحرىحقيقة الحياة ذاتها . وعلى هذا النحو تم دحض مثالية أفلاطون ومثالية أرسطو على السواء . ومن ناحية أخرى تمت هذه المهمة على أسس ابستمولوجية أيضاً : فالكلبيون — الذين تلقى زينون تعاليم — كانوا « إسميين » nominalists وأنكروا وجود الكلى . ولجأ خلفاء أفلاطون المباشرون فى الأكاديمية إلى الادراك الحسى الذى يدرك مابين جزئيات الواقع من عنصر مشترك . وما أن ينقضى جيل واحد حتى تقع الأكاديمية فريسة للمذهبالشكى Skopticism ويحل التقدير والاعتراف بسلطان الوقائع محل المذهب التجريبى الحذر عند أرسطو — ذلك الذى حاول أن يحقق التوازن بين « الخبرة » والتفكير. وأصبحت السيادة فى الفلسفة للمذهب الطبيعى naturalism والمذهب المادى materialism .

فى نهاية القرن الرابع رُسم للمشروع الفلسفى برنامج جديد . ولم يكن هذا المشروع مختلفاً فى أسسه عن ذلك الذى قدمه بيكون فى مطلع العصر الحديث : من حيث تأكيده على الخبرة وعلى الحياة وعلى « الهنا » أكثر من توكيده الما وراء .

وتبنى زينون للمذهب الطبيعى والمذهب المادى لم يكن استثناء للقاعدة بل كان بالأحرى منسجما مع ماكان يعد صحيحاً على وجه العموم[1] .

* * *

لم يكن هناك شك عند زينون فى أن ما يوجد هو الأشياء الفردية ، وفى أن العالم عبارة عن أجسام ممتدة فى المكان والزمان ، والعالم هو الحقيقة الواقعية التى يلزم تفسيرها والتى تقبل التفسير خلافا لما يزعمه الشكاك . وفى أن كل ما يوجد إنما هو مادة من نوع ما ، غير أن الأشياء الفردية ليست مجرد مادة إذ أن كل شيء هو واحد وكثير فى آن واحد ، هو تآلف من أجزاء وارتباط يضفى على الأجزاء الوحدة . وفى كل صنوف الموجودات يتجلى مبدأ منظم لما هو فى المادة اللاعضوية من قبيل الميل disposition وفى المادة العضوية (النبات والحياة) من قبيل الطبيعة وفى الإنسان هو النفس Soul . وسلطان هذا المبدأ المنظم يمكن أن يوصف باعتباره حركة متتابعة تلقائية . فى كل شيء يوجد نوع من التوتر أو النغم الذى يشكل العلاقة بين أجزاء مفرد ما خلال زمان تواجده واستمراره وحتى نهايته .

إن كل ظاهرة ، إذن هى فى حالة من حالات وجودها ، الفضْ لقوة يمكن أن تقارن بالـ essentia particularis affirmativa عند اسبينوزا . ولا ينبغى تصور هذه القوة على أنها شيء لا مادى ، بل على أنها نوع من البذور التى يصدر عنها الجسم ، هى نوع من النار أو النفس pneuma الرقيقة التى تفرض النسبة المعينة والشكل الذى يكون الشيء بسبيل أن ينطبع به . لكل ظاهرة إذن جانبان المادة وتحديدها أو تخصيصها ، ولكن طالما أن الرواقيين يسلمون بأن هذين المبدأين ماديان بمعنى ما فكيف تتصور إذن اجتماعهما معا ؟ يجيب الرواقيون بأن هذين الجانبين يتداخلان دون أن يفقدا ذاتيهما . والتعبير الميتافيزيقى عن

---

(1) L, Edelstein, p, 19 – 22

هذا هو أن البديهية القائلة بأن جسمين لا يمكن أن يشغلا نفس المكان فى نفس الوقت لا يمكن اعتبارها بديهية صادقة . فالجسم يمكن أن يتحرك خلال جسم. والحقيقة أنه وإن تعرض الرواقيون للسخرية من أجل رأيهم هذا فإنه يمكن القول بأن فكرتهم هذه ليست أكثر الغازا من الزعم بأن الظواهر تحاكى مثلا أو تشارك فيها أو من الزعم بأن الحدوث تحقيق لوجود أزلى وكلى .

والمبدأ المنظم الممسك هو العنصر الإلهى فى الأشياء ، وهو الذى يحرك العالم فى مجموعه وهو كائن حى أيضا . فالعالم ، مثله مثل الأشياء الفردية ، مكون من أجزاء تتماسك وتتآزر وتترابط بالتعاطف ، وبالتعاون العضوى فى الكائنات بمختلف صنوفها : فى النباتات وفى عمل الجسم البشرى وفى تعاقب فصول السنة كل شيء إذن إلهى بمعنى ما من حيث هو مادى[1] وأصل الأشياء وماهيتها نابعة من ذواتها وهى ليست مجرد حالات خاصة لقانون عام . فالعالم يُفسر تفسيراً طبيعيا خالصاً ومادياً خالصاً دون اللجوء إلى عوامل خارجية مفارقة . ولقد أصبحت ظاهرة « تفرد » individualisation الأشياء مركز البحث الفلسفى ، فيما يبدو ، عند الرواقيين .

لكن ماذا عن تأثير الأشياء بعضها فى البعض الآخر ؟ إن فعل الأشياء بعضها فى البعض الآخر حوادث تحدث على السطح مكونة اللحظات العابرة فى تاريخها ، والتى تجعلها تسلك فى مسالك معينة دون تغيير فى طبيعتها .

التصور الرواقى مماثل تماماً للتصور التجريبى الحديث عند هيوم ومل عن حوادث events الكون ، إلا أنه يبقى بالنسبة للرواقيين الاعتقاد فى الوجود الجوانى وإعتبار القوة المكونة له ذات اتصال أبدى . فى هذا التصور تنقلب النظرة الأفلاطونية الأرسطية رأساً على عقب ، إذ ليس الحدوث عند الرواقيين مشاركة فى صور أزلية ولا تحققا لمبادىء مطلقة ولكنه الواقع الأبدى ذاته .

---

(1) Ibid, p. 22—24

وصوّر المنطق الرواقى ذلك أفضل تصوير — وقدكان المنطق جزءاً جوهريا من الفلسفة وكان له متضمنات مادية أكثر منها صورية.

فى الفلسفة الرواقية يحل مفهوم تتابع الحدوث محل مفهوم الوجود الجوهرى (وجود الجنس والفصل) فى المنطق الأرسطى. والمنطق الرواقى يُعنى بالضرورى أكثر من عنايته بالوجود الجوهرى، فالعلم ليس هو معرفة العام بل معرفة الضرورى: الارتباط الضرورى بين المفاهيم التى تتضمن التحديد المطلق. إن لكل شىء علة على الرغم من أن العلة تبقى أحيانا خبيئة عنا وقد نعلق أحكامنا على الموجودات[1]، ومع ذلك فهناك علة، ضرورةً ولا شىء يترك للصدفة. وإذا لم تكن العلة قد وجدت بعد فسوف توجد مستقبلاً.

من الملاحظ أن هذا أكثر مما قال به أفلاطون وأرسطو ولم يذهب حتى ديمقريطس وأبيقور إلى أبعد من ذلك. وترتب على هذا عدم الاقرار ببداية للتفسير العلىّ: طالما أنه ليس هنالك علة تكون هى حقا العلة الأولى[2].

وهذا فيما يتضح لنا أكثر مما اعترف به أفلاطون وأرسطو. إنه التصور الحديث للعلية الذى لا يسلم بنهاية لسلسلة العلل والمعلولات.

* * *

انتهى مذهب أبيقور — فيما يختص بقانون العلية وتفسير الظواهر — نهاية مؤسفة حينما تخَلّى عن تراث ديمقريطس. وفى هـــذا الشأن تميّزت المدرسة الرواقية بمعالجة فريدة فى جوانب عدة. وإنْ كان الخلط بين العلم والفلسفة شائعاً عند المدرستين إلا أن الأساس اللاهوتى للرواقية ساعد بالفعل فى توضيح المشكلة، على حين كانت فلسفة أبيقور، وبوجه خاص عقدته الدينية، عنصراً

(1) Arnim, II , fg . 937 — 975 ff. (L. Edelstein, P. 28) .

(2) Arnim, 11 Fg. 944 . (L. Edelstein, P. 29)

ضاراً فى هذا الخلط. ولقد أدت فكرة اللوجس Logos الذى يسرى فى الكون كله عند الرواقيين إلى تصور الكون باعتباره متصلا a Continuum كل أجزائه فى تفاعل دينامى . وفكرة الدينامية هذه فى مفهوم الاتصال تجعل من النظرية الرواقية واحدة من الاسهامات العظيمة الأصيلة فى تاريخ المذاهب الفيزيقية ، والتى تتجاوز بمتضمناتها حدود الفكر الفيزيقى الخالص[1] .

فى هذا التصور إحتلت العلية مكانا هاماً . وعلى النقيض من اللاهوت الابيقورى الذى أعفى الآلهة من الواجبات المرهقة فى عوالم الحركة الأزلية ، بحيث لا تكون هنالك أى مسئوليات ملقاة عليهم بازاء ما يحدث فى الكون سوف نجد الرواقية تستوى بين الألوهية والعناية السامية التى ترعى كل شىء فى جميع الأزمان[2] . ومع أن كل شىء فى العالم خاضع للضرورة أو للقضاء والقدر إلا أنها ليست ضرورة عمياء ، بل هى ضرورة عاقلة ، لأنها « قانون اللوجوس» والعناية الإلهية قد دبرت العالم أحسن تدبير . وكل حركة فى الكون إنما تنبىء عن حكمة عالية لا محل فيها لتخبط « المصادفة » أو الكيل الجزاف ، إذ «القضاء» المحتوم فى الوقت نفسه عناية سامية تنشد الخير أبداً[3] .وما يذهب إليه أبيقور من أن خلق العالم وتدبيره مهمة شاقة تنافى السعادة الالهية ، إنما هو فى نظر الرواقيين رأى سخيف ، فليس الله من العاطلين بل إن طبيعته هى النشاط الاسمى ... وفكر الله يرعى الكون ويهيمن على نظام العالم ، ويدبر الاشياء جميعاً على مقتضى قواعد الكمال ويجعل من الكون تحفة رائعة الجمال ، ويسهر على بقائها وصونها ... والحقيقة أننا لا نمل الاعجاب بما فى العالم من ترتيب

(1) Sambursky, « Physics of the Stoics », P, IXI, Routledge & Kegan Paul, London, 1959.

(2) Sambursky, « The Physical World of the Greeks », P. 169 .

(٣) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ص ١٧٧ .

فائق ونظام بديع ، ولا بما فى حركات النجوم من إنتظام واطراد ، ولا بما بين الأجزاء التى ينتظم فيها هذا الكل العظيم من الانسجام والاتساق »[1] . وربما يذهب البعض إلى أن هذه الأفكار الرواقية نشأت عن التصور الغائى للطبيعة عند أرسطو : تصور أن كل شىء يسعى إلى الأفضل والأكمل ، وربما يصدق هذا إلى حد ما ، ولكن القول باستمرار « العناية » من جهة والتعقيد الكامل للحوادث الكونية من جهة أخرى أدى فى الوقت نفسه إلى التوحيد بين العناية وبين السلسلة الأزلية للعلية وبين القدر والتقت الغائية مع الحتمية . هنا نلاحظ هذا الموقف المتناقض : فالمدرسة الرواقية التى هى مدرسة دينية أصلا تصبح الوريث الشرعى لتصور ديمقريطس عن الضرورة الميكانيكية والخصم اللدود لمحاولة ابيقور الإفلات من العلية بالحيلة[2] .

---

(1) المرجع السابق ص ١٨٧ ، ١٩٤ ، ٢٧٤ .

(2) كانت المفاهيم الجوهرية للقانون الطبيعى فى الفترة السابقة على الرواقيين هى مفاهيم « الضرورة Ananke/necessity والعلة و aitia , aition, cause . ويظهر مفهوم الضرورة — على سبيل المثال — فى الفقرة الشهيرة المنسوبة إلى ليوسبوس Leucippos : « لاشىء يحدث عشوائيا وكل مايحدث فإنما يحدث بالفعل وبالضرورة . » (Diels, 67 B2) والـ Ananke تمثل هنا القانون الطبيعى . ولقد كانت الفلسفة الطبيعية عند اليونان ومنذ زمان طاليس تفسيراً موسعاً للرأى القائل بأن الحوادث الكونية تخضع لتعاقب منظم وتستبعد من ثم أى خروج على قاعدته . والحقيقة القائلة بامكان تحقق الخبرة المنظمة اتخذت برهانا منظما على وجود العلة . وغياب العلة يصبح ممكنا فقط لوكانت جميع الظواهر عاجزة عن أن توجد وجوداً دائماً . ولو لم يكن للعلة وجود لحدث كل شىء بطريق « الصدفة » (Sex., Emp.,pyrrh. hyp , 111,18, Adv.Math Ix,202) . واستخدم أرسطو حجة مماثلة ليبرهن على انتماء الطبيعة

. . . .

= إلى مملكة الغايات (Phys., 198 b 10) . وسيطرت العلة الغائية عنده على بقيمة أنماط العلل الأخرى . وفى العلة « الفاعلة » التى يحددها أرسطو بأنها « مبدأ أول للتغير » يمكننا أن نرى إيماءة إلى وظيفة القانون الطبيعى من حيث هو أداة للكشف عن الروابط العلية فى الطبيعة ، كما أن بعض جوانب العلة الصورية ، من ناحية أخرى ، وفكرة النسبة العددية مثلا تحتوى على نواة فكرة الصياغة الرياضية للقانون الطبيعى ، (Phys., 194 b 27, Metaphys., 1013 a 28) . وبينما كانت صورية أرسطو ضعيفة الأثر فى توضيح فكرة العلية توضيحا شاملا دقيقاً فإن الطب العملى كان ، قبل عصر أرسطو بزمن طويل قد مهد الطريق لتطور أكثر من خلال التطبيق العملى للتشخيص والتعليل . والبرهان العريض على هذا يتضح لنا من رسائل أبقراط : فالملاحظة الاكلينيكية يجب أن تشتمل على « اعلان للماضى وتشخيص للحاضر وتنبؤ بالمستقبل » . هنا لدينا وصف للاتجاه العلمى أساسه الحتمية . والكلمة المستخدمة للدلالة على « العلة » فى كتابات أبو قراط هى كلمة Aitia عادة ولكن تظهر الـ Ananke أحيانا بمعنى مرادف . و (Hippocr., Airs, waters, places, XXI.) وتبين مقالة « الطب القديم » لنا بوضوح كيف يؤدى الطب العملى إلى قلب المشكلة : أى مشكلة العلية ، مباشرة ، وكيف يواجه الصعوبات الناشئة عن تعقد العلل وكثرتها وعن التأخر الزمانى للمعلول عن العلة . . . كما نجد دحضا صريحا لما يسمى باللاعلية أو التلقائية Automaton فى مقالة أخرى منسوبة إليه بعنوان : فى « الفن » De arte, 6. بالفحص الدقيق تختفى التلقائية لأن كل شىء يحدث سوف يظهر على أنه يحدث بفعل شىء من الأشياء . وهذا يبين لنا أن التلقائية مجرد اسم ليس له وجود واقعى . « والذى يجعل للطب وجوداً واقعيا فى الحقيقة هو أن يعمل عمله من خلال شىء مامن الأشياء ، وأن نتائجه يمكن

آمن الرواقيون بسيادة مبدأ العلية وقالوا إن هذا الكون واحد ، يشتمل على كل من هو موجود ، وهو محكوم بمبدأ حى فعال وعاقل يمسك بالزمام الأزلى لكل ما يوجد ولكل ما من شأنه أن يتتابع فى نظام معين . والأحداث الأولانية علل لتلك التى تتلوها ، وعلى هذا تكون جميع الأشياء مرتبطة فيما بينها بعضها بالبعض الآخر . وبالمثل لا يمكن لأى حادثة من الحوادث أن تكون منفصلة عما سبقها من حوادث ولا تكون مرتبطة بواحدة منها . فمن كل شىء حادث يتلو شىء آخر معتمد عليه بالضرورة بما هو علة له ... لا شىء يحدث فى الكون بدون علة لحدوثه ، ولا يوجد شىء منفصل أو منعزل عما حدث من قبل. ولو وجدت حركة من الحركات فى الكون بلا علة لانفرط عقده ولما ظل متماسكاً بعد ذلك فى وحدة محكومة بنظام ثابت ، إذ لابد أن يكون لهذه الحركة علة ، بالضرورة . وطبقا لرأيهم تكون الحادثة اللا معلولة مساوية فى الحقيقة لما هو مستحيل شأنه فى ذلك شأن الخلق من العدم (وهى الفكرة التى ظلت غريبة تماما على العقل اليونانى) . « وإذ تسود نفس الظروف لعلة ما وللأشياء المترتبة عليها فيستحيل أن تكون النتيجة مرة على هذا النحو ومرة أخرى على ذلك النحو فى بعض الأحيان ، وإلا لوجدت حركة من الحركات بلا علة »[1] و « ينبغى على

= توقعها ، ونجد متابعة لهذا التقليد الأبقراطى عند « جالينوس » بعد ذلك بستمائة عام . إن النظام الطبى للملاحظة المتكررة للأعراض عند المرضى وربط هذه الأعراض بالعوامل السائدة قبل حدوث المرض وفى وقت حدوثه ، كل ذلك ساعد على ظهور النظرية الرواقية فى العلية .

أنظر — (Sambursky, « The Physics of the stoics », P : 55)

(1) Alexander Aphrodisiensis « De Fato » ch . 22 , P. 191, 30 F. (Sambursky, P. 130) .

المرء أن يعتقد بأن اللا وجود لعلة من العلل شيء مستحيل »[1] والرواقيون يتابعون التصور اليوناني للطبيعة من حيث ثبات الأنواع وثبات الخصائص والطبائع . فكل ما يحدث لابد وأن يحدث على وفاق مع طبيعته النوعية ولا يمكن أن يحدث على نحو آخر . والأشياء جميعا تحدث بضرورة حتمية لا بالقوة Force لاستحالة أن يتحرك ما هو طبيعي على نحو ما في حالة من الحالات وعلى نحو مختلف في حالة أخرى ... ونفس القانون يصدق على الجمادات ويصدق أيضا على الأحياء[2] لكن الملاحظ هو أن فكرة القانون أو « السنة الطبيعية » تحل محل « الصورة النوعية » أو « الماهية » التي قال بها سقراط وأفلاطون وأرسطو . وقد أدت هذه النقلة الهامة بالرواقيين إلى صياغة منطق إستقرائي مغاير للمنطق الارسطي ، ونوشك فيما يرى بروشار — أن نجد عند الرواقيين تعبيراً للصيغة العلمية الحديثة التي ينص فيها على إطراد مجرى الطبيعة[3] .

والاصطلاح الأساسي لقانون العلية في الفيزيقا الرواقية هو « القدر » Fate الذي أُستخدم في التراث الاغريقي القديم ، كتعبير عن معنى الضرورة وأصبح الآن وبخاصة في أعمال « كريسبوس » مرادفا « للعلية ». والقدر الرواقي مرادف كذلك للإنسجام الكوني الشامل Sampathie Univer-elle الذي يوحد بين الكائنات وهو سلسلة العلل ، والنظام والرباط الذي لا يند عنه شيء ولا يفلت منه شيء »[4] . والتلقائي ، أو ما يحدث بلا علة ، لا وجود له مطلقاً لأن كل ما يحدث ينبغي له أن يكون ناتجا عن علل يحتمها القدر بالضرورة »[5] . وإذا

---

(1) Sextus Empiricus, « Adv. Math. ,Ix , 203 (R. G. Bury — Loeb classical library, London, 1939 — 57, 4. vol.)

(2) « De Eato » Ch 13, P. 181, 13 ff.

(٣) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ص ١٣٦ .

(4) Plutarque, « Desop des philos. , I,28 (J. Brun, p. 62)

(5) Plutarque , « De Repugn. stoic. « 23 (J. Brun, P. 62) .

كانت نواميس الطبيعة ضرورية لا تتبدل فذلك لأن الرواقيين يرون فيها أثراً من آثار الحكمة العالية ، ومظهراً من مظاهر العقل الكلى الكامل . ومعرفة هذه النواميس على نحو ما تكشف عنه التجارب هى بمثابة معرفتها على ما هى عليه أى من حيث هى ضرورية . والعقل الإنسانى إذْ يدرك هذه النواميس إنما يدرك ذاته ضمن العقل الكلى الشامل.(١) .

وقد حفظت لنا المصادر المتأخرة عدداً من المصطلحات الرواقية التى تعبر عن القدر ومن ذلك ما اقتبس الكتاب من أقوال كريسبوس فى رسالته « عن القدر » : « القدر هو عقل الكون « اللوجوس » * ، أو عقل الحوادث التى تحدث وفقا للعناية، أو عقل ما حدث وما يحدث وما سوف يحدث ». واصطلاح العقل هذا نجده من قبل فى عبارة ليسبوس . « بالعقل وبالضرورة » (ديلز ٦٧ب) . ويتأكد الرباط الوثيق بين الأشياء إرتباطا له صفة الدوام لا التغير أو «الانحراف» فى كتاب كريسبوس عن « العناية » حيث يظهر القدر على أنه النظام الفيزيقى الذى يحفظ للعلاقات القائمة بين الأشياء ثباتها(٢) .

ومع أن تأكيد مبدأ « العلية » لا يتضمن مباشرة تأكيد « القدر » — إذ أن مبدأ العلية يعلن فقط عن عدم وجود حوادث بلا علة ، فإن نظرية « القدر » تذهب إلى أبعد من هذا بكثير فهى تؤكد الوحدة المطلقة للعلة المتصلة الأزلية ، وتأكد الارتباط الوثيق الذى لا ينفصم بين كثرة العلل (٣) .

---

(1) Sambursky, « The physical world ... », P 177.

(2) Brehiér, E. « Chrysippe», P. 83 Felix Alcan, Paris, 1910.

(٣) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ص ١٢٧ .

(*) « اللوجوس » عند الرواقيين لا يعد المحتوى الموضوعى للمعرفة أو القصد المفروض على المادة من أعلا ، ولكنه قوة تشكيل الأشياء على النحو الصحيح . والعقل فى مفهومه العادى معضد للفعل أو بالأحرى لنظام الفعل =

. . . .

= المؤدى ، للصيغة Formula والنسبة . العقل هو مبدأ النمو . ولم ينس الرواقيون المفهوم السقراطى للوجوس والذى يربط معنى المعرفة بالقدرة على الفعل . وربما تكون الخصيصة المميزة للوجوس الرواقى واضحة فى نظرتهم عن تتابع الحدوث الأبدى ، وعودة العالم من جديد بعد إنهياره المحتوم . وإن كان اللوجوس عند أفلاطون يخلق عالما واحداً هو أفضل العوالم الممكنة فعند الرواقيين يوجد عالم واحد فقط ، ولهذا السبب فحسب يكون هو أفضل عالم ممكن ، وينتج عن هذا أن أفضل العوالم يكون أزليا .

وينبغى أن يكون واضحاً وضوحا كافيا أنه لا يوجد بالنسبة للرواقيين هدف حقيقى للوجوس . إن العقل لا يريد شيئاً سوى التحقق . هناك بالقطع مقاصد نسبية :عدد النجوم مفيد بالنسبة للكون (Arnimi, 11, Fg. 1150) والطبيعة تفعل أشياء بعينها من أجل الجمال لأنها تحب الجمال وتبغض القبح . Arnim, 11 Fg. 1152. والكون يوجد من أجل الانسان(Arnim , 11, Fg. 1152) والكون يوجد من أجل الانسان والله ،الذى يسكن الكون. لا شىء من قبيل العبث (Arnim, 11, Fg 1146) لكن كل ذلك صحيح من خلال عملية النمو ذاتها ، دون أن يكون ثمة غرض أسمى أو هدف أشمل مجرد التحقق هو القيمة الوحيدة . ليس هناك ما يوجد وراء الاشياء وليس هناك شىء يوجب كونها كذلك .العالم واقعة فجة ،مجرد واقع لا أكثر ولا أقل. تلك كانت الحقيقة المرعبة للطبيعة ، وهى الحقيقة التى تكشفت لفكر القرن الثامن عشر والتاسع عشر .

أنظر : (L Edelstein , P. 32 — 33)

ويلاحظ « بريبه » أن حل كريسبوس لمشكلة القدر بجعله بعيدا عن معنى الحتمية كما نتصورها الآن ، ذلك أن كريسبوس يرى أن كل الحوادث محكومة كلية بعلل سابقة . ولكى يفسر لنا ذلك يضرب مثالا بحركة دوران الاسطوانة : فدوران الاسطوانة لايكون محكوما فقط بالدفعة المعطاة لها من خارج (العلة السابقة) ، ولكنه يكون محكوما أيضا بطبيعة الشكل الإسطوانى ذاته . وهذه العلة الأخيرة ، التى تستقر فى الفاعل ذاته ، هى العلة الكاملة والأساسية . والقدر يكشف فقط عن أن هذه العلة لا تحدث مطلقا دون عون من علل ثانوية (والتى هى العلة السابقة) . ويؤكد كريسبوس تصاحب وتآزر طرفى العلة . . . فالقدر يظهر بالأحرى بما هـو الترابط المنسجم للحوادث المتتابعة وبما هو رباط العلية[1] .

إن تصور القدر الرواقى ، شأنه شأن التصور السابق فى مذاهب فلاسفة اليونان ، لم يرق إلى تصور القدر فى الأديان الكتابية . والفرق الواضح بين التصورين راجع إلى تأكيد الأديان لفكرة الخلق من العدم ، ذلك الخلق الذى يشمل العلل الثانوية كما يشمل العلل الأولية سواء بسواء وبحيث تصبح طبائع الأشياء بما لها من خصائص ثابتة رهن إرادة قضاء أزلى حدد لها مسارها من قبل .

* * *

فى معرض النقد للنظرية الرواقية ، يبين أفلوطين أن ما يذهب إليه الرواقيون — من اعتبار الأشياء التى توجد تكون مرتبطة بتلك الأشياء الموجودة قبلا — فيه قضاء على العلم ، وهو فى هذا يتفق مع أفلاطون وأرسطو ، ذلك أنه لا توجد

---

(1) Ibid, p 1·5—196,

وأنظر أيضا : عثمان أمين (الفلسفة الرواقية) ص ١٧٢ — ١٧٣ .

وقائع أبدية مطلقة على حين يرى الرواقيون فى نظريتهم التعبير الأسمى عن الكون بما هو تغير متصل وضرورى . .

ولقد حكم موقف الرواقيين فروضهم الفلسفية العامة واستبصارهم الذى تلقوه من الأجيال السابقة ومن المنظور الجديد الذى اكتسبه الفكر الإنسانى فى عصرهم أو قبل عصرهم بزمن قصير . فالحقيقة العلمية القائلة بأن عالم الإنسان هو عالم نظام وقانون وضوابط قد تقررت من خلال البحث العلمى فى القرنين الخامس والرابع ق.م. وأسست علوم الرياضيات والفلك والبيولوجيا . واحترم الرواقيون — كما احترم أفلاطون وأرسطو من قبل — هذه العلوم . ولم تكن الرواقية — كما هو زعم البعض[1] — مضادة للنزعة العلمية .

ناهض الرواقيون اعتبار النظام الكونى نتاج المصادفة والقوى الميكانيكية واعتبروا ما يذهب إليه الابيقوريون — من تفسير الكون على أنه راجع إلى مجرد التقاء ذرات المادة — غير مجد بالمرة ، ونبذوا المذهب الذرى ، وإن لم يؤد بهم هذا إلى أن يعتبروا الجوهر المكون للعالم غير مادى ، والتقوا فى أفكارهم مع « بيكون » وربما كانوا أكثر اتساقا منه عندما عزوا النظام إلى قوة كامنة فى الطبيعة ، إلى البذرة أو الأصل واعتبروه فى قلب الأشياء فى نظامها الخاص بها

---

(١) راجع فى ذلك مثلا :

جورج سارتون : (تاريخ العلم) — الفصل الثالث والعشرون من الترجمة العربية ، دار المعارف بمصر ١٩٧٠ . (ط . ثانية) .

وحقا اطرح كليانتس النظرية الهيليوسنترية (Arnim, I fg, 500) التى قال بها أرسطارخوس ، ولكنه فعل ذلك لدواعى ميتافيزيقية . ولقد رفض بيكون نسق كوبرنيقوس ، وشعر أفلاطون وأرسطو بالحرية فى إيثار النظرية التى اعتبراها متفقة مع الحقيقة الفلسفية .

ومن المؤكد أن الرواقية لم تكن فلسفة مادية بالمعنى العادى للكلمة ، بل كانت hylozoism بمعنى ما . وربما لا يكون من الإسراف أن نقارن دينامية الرواقية بالتطور الخالق عند برجسون ووثبته الحية élan vital : فكليانتس يتحدث عن الـ vis vitalis (Arnim, I fg. 504) . ومن المهم أن نتذكر أن دينامية الرواقية ليس فيها إنجاز لغايات جديدة فى سير العملية الزمانية ذاتها كما أن الحياة ليست تعبيرا عن إرادة خالقة . والعالم الرواقى ليس عالما مفتوحا ولكنه عالم مقفول نهايته كبدايته ، أو هو عود على بدء[1] .

* * *

ويمكن تلخيص انجاز الرواقيين بالقياس إلى إنجازات السابقين فيما يتعلق بالمعرفة العلمية بالكون فى النقاط التالية : —

(ا) أنهم قاموا بتحليل أكثر دقة ونفاذاً لعلاقة العلة والمعلول تحليلا يقترب من فكرة القانون الطبيعى ، ووسعوا نطاقها لتصبح نموذجاً حتمياً عاماً .

(ب) كان الرواقيون من خلال تأويلهم للتكهنات والتنبؤات أول من يقرر بوضوح علاقة « القانون » العلمى بالاستقراء Induction .

(حـ) أنهم بحثوا فى فكرة الممكن وعلاقته بالضرورى .

(ى) أنهم حققوا أول انتقال من الفكر العلىّ إلى الفكر « الوظيفى » functional ؛ فالمعلول يمكن التعبير عنه باعتباره « فعلا »[2] وعلى حين أن الفاعلية أو الحركة فى نسق أرسطو ليست إلا علة واحدة من بين فئات أربع

---

(1) L. Edelstein, p. 29–37.

(2) Sambursky, «physics of the stoics», p. 52–53.

نجد أن السمة الأولى للنظرية الرواقية هى اعتبار العلة مطابقة للفاعلية المحركة ، أى التوحيد بين العلة وبين الفاعلية المحركة . فالعلة هى فقط ما يفعل . والمادة القابلة التى تمارس هذه الفاعلية نشاطها من خلالها ليست علة من العلل ولكنها شرط ضرورى فحسب[1] . وظاهر أن الرواقيين يريدون أن يستعيضوا بالفاعلية الملموسة ، فاعلية الوجود الواقعى عن تلك الفاعلية المثالية ، فاعلية الصورة الأرسطاليسية[2] وفى هذه النظرية الرواقية أكثر من مجرد تغيير فى المصطلح . فنحن لا نستطيع أن نتكلم هنا عن عليّة المادة بنفس المعنى الذى نجده فى فلسفة أرسطو . ولئن كنا نجرؤ على القول عند أرسطو بأن المادة فاعلة حتى وإن لم تكن ترقى لتصبح المبدأ الحقيقى للتغيّر والحركة فإنها عند الرواقيين فاعلة عديمة الحركة وقابلة للتأثر دون مقاومة .

وفى الفلسفة الرواقية تكتمل معالم نظرية فى العلية تتحدد فى القول بأن كل شىء قابل للفعل والتأثر بالفعل إنما هو جسم[3] ، والمكان والزمان شروط ضرورية لكل ارتباط علّى[4] وبما أن الحوادث الفيزيقية تنتقل عن طريق فعل قريب (إما باتصال مباشر للأجسام أو بواسطة النفس فإن هذا يصدق كذلك

---

(1) Brehier, E, «Chrysippe», p 129

(٢) عثمان أمين الفلسفة الرواقية ، ص ١٥٣ .

(3) Sextus, Emp, «Adv. Math ,» VIII, 263,

(إن الشىء لا يكون حقيقيا ، عند الرواقيين ، ما لم يكن جسمانيا . فكل علة هى عندهم جسم من الأجسام ، وكل حقيقة هى جسمانية ولا وجود إلا للجسم ، وما لا جسم له فلا وجود له . هذا هو الأصل الذى قامت عليه فلسفة الطبيعة عند الرواقيين ولو كان الله لا جسميا فكيف يؤثر فى جميع الأجسام التى يتألف منها العالم .

عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ص ١٥٣ — ١٥٤ .

(4) Clemens Alex., «Stromat., VIII, g (Arnim, 11, 349).

على علاقة المعلول بالعلة . (والاتصال صلة أساسية للعلية ، فالعلل أجسام تؤثر فى أجسام أخرى إما عبر متصل مكانى أو من خلال مجال نفسى[1] . وطبيعة هذا الفعل يمكن أن يوصف على الدوام بأنها حركة .

فى النظرية الرواقية عن العليّة نجد أنفسنا أمام تناول جديد مخالف لأرسطو ولكل السابقين عليه . فمن الصياغة المبهمة « أ هى علة ب » يصبح التعريف الرواقى هو : ا علة المعلول س الحاصل لـ ب » . ووفقا لهذه العبارة إعتبر الرواقيون العلة عملية متأصلة فى جسم من الاجسام وليكن ا ومؤدية إلى تغيرّ حاصل فى جسم آخر وليكن ب . والمسار الذى تتخذه العملية والاتجاه من ا إلى ب هو تعتبر عن الصفة الثانية للعلية عندهم بالاضافة إلى صفة الاتصال وتعنى بها السبق الزمانى[2] . ويمكن أن نعتبر من أمجاد كريسبوس ما يذهب إليه من أن العلية عند القدماء لا تتضمن مطلقا تسلسل الحوادث ، لانهم تمثلوا العلل باعتبارها موجودات فاعلة ، ومستقلة بعضها عن البعض الآخر ، بحيث تؤدى دورها على مسرح الكون ، على التتابع أو معاصرة ، على نحو ما يؤدى الممثلون أدوارهم كل منهم فى إنفصال عن الآخر . هذا التصور للعلية هو فى رأى الرواقيين تصور سلبى ناف لوحدة الكون»[3] .

وترتب على هذا نتائج بالغة الأهمية ، فمن تجسيد الرواقيين للعلل[4] وضعوا فى الاعتبار تعدد العلل ، طالما أنه فى السياق المعقد لظواهر الطبيعة يُرَد تصور

---

(1) Simpl, «Categ., 302,31 (Samb.53).

(2) Sambursky, Physics .. », P. 53 .

(3) Brohier, E. « Chrysippe », P. 185 — 186 .

(٤) أنظر فى ذلك : Plotin , « Enneades », II, 4 , 1 .

Hippolytus, « Philos. , 21, 1, (Arnim, 1, 153 — J. Brun, P. 57).

الجسم الوحيد المؤثر فى جسم آخر إلى مجرد تجريد . وعن طريق إدراكهم لهذا التعدد وصلوا إلى صياغة لقانون العلية إنتقلت إلينا عن طريق الاسكندر الافروديسى . يقول عنهم : « من زاوية تعدد العلل فهم يسلمون بأنه عندما تسود نفس الظروف — بالنسبة — لعلة من العلل وما يلزم عنها من نتائج فيستحيل أن تأتى النتيجة أحيانا على نحو معين وأحيانا أخرى على نحو آخر ، وإلا لأمكن أن توجد حركة ما من الحركات بلا علة »[1] . هذه المسلمة تقترب بشكل ملحوظ من فكرتنا الحالية عن العلية : فنحن اليوم على وعى بأن القانون العلى فى معناه المحدد يمكن أن ينطبق على أنساق تعزل عزلا تقريبيا بحيث نجعلها خاضعة لتتابع الحدوث . وعلى هذا أمكننا القول: لو أن الحالة ا تؤدى إلى الحالة ب ، فإن الحالة اَ ، المماثلة تماما للحالة ا سوف تؤدى للحالة بَ ، المماثلة تماما للحالة ب . وقصور التعريف الرواقى ناتج عن أن تصور العزل الصناعى وتتابع الحدوث المتعمد والمقصود ، وكلاهما انبعثا نتيجة « للتجريب المنظم » لم يكونا معروفين فى العلم الاغريقى . ومهما يكن من شىء ، فعلينا أن نلاحظ أن العبارة الرواقية التى تقرر ببساطة : حيثما تعودا للظهور فيجب أن تتبعها ب أيضا ، هى أول عبارة نحفظها عن العلية تقدم لنا عنصر تكرار الحدوث وقابلية إحداث ب من ا[2]. ويتضمن هذا إمكانية التنبؤ بالحوادث المستقبلة، والانتقال من العلية إلى الحتمية ، إلى مفهوم القدر fato, heimarmene

ومن الجدير بالملاحظة أن بعض الاعتراضات التى أثيرت ضد الصياغة العادية لمبدأ العلية فى الأزمنة الحديثة قد أثيرت من قبل فى العصور القديمة فيما وجه من انتقادات إلى الرواقيين . والمثال البارز نجده فى كتاب « عن القدر » للاسكندر

---

(1) Alex. Aphr, De Fato, 192, 21.

(2) Sambursky, « Physics.. », p. 54.

الافروديسى[1] ، فالتتابع المنظم بين ا و ب لا يقوم على سند كاف ، « فنحن لا نرى أن كل الحوادث التى يتبع بعضها بعضا تحدث بسبب ما يسبقها . . . فلا الليل حادث عن النهار . . ولا الصيف حادث عن الشتاء » . على أنه انصافا للرواقيين يمكن القول بأنهم كانوا سوف يحتجون بما احتج به الاسكندر ، ففى حالة تتابع الشتاء والصيف يكون برهانهم عليه هو ارجاع التغيرات الفصلية إلى حركات الشمس[2] .

وعلينا أن نركز انتباهنا على الجملة الأخيرة فى قانون العليّة عند الرواقيين تلك التى تشير إلى « الحركة التى لا علة لها » ، والتى هى موجهة فيما يظهر ضد الفكرة الابيقورية عن الانحراف التلقائى للذرات والذى لا علة له ... مثل هذه الحركة التى لا صلة لها بعلة ما من العلل acausal لا يمكن تصورها فى العالم الرواقى المحكوم « بالاتصال » والذى لا يمكن أن نضيف إليه شيئا أو أن نطرح عنه شيئا . ونتيجة لهذا انقاد الرواقيون إلى التوحيد بين العليّة الصارمة وبين نوع معين من مبدأ « الحفظ » Conservation للمادة الموجودة : « فهم يقولون إن حالة ما لا علة لها تشبه خلقا من عدم ex nihilo وهو ما يستحيل تماما »[3] . وفى هذا اشارة إلى نظرية حفظ الوجود التى صاغها الذريون[4] ، والتى تستبعد كل خلق من العدم ، كما تلمس مخالفة الرواقيين « للانحراف الذرى » الابيقورى . إن حذف حلقة واحدة من حلقات سلسلة العليّة سوف « يؤدى بالضرورة إلى تحطيم الكون فلا يظل بعد محكوما بنظام واحد وخطة واحدة »[5]

---

(1) Alex. Apbr , De Frto, 194, 25.

(2) Diog. Laert , VII, 151.

(3) Alex. Aphrod., « De Fato », 192, 14 (Sambur p 56).

(4) Diog. Lаert , IX, 44.

(5) Plotin, « Enneads, III 2., Samb., « Physics, » p 57.

ونتيجة لهذا استبعد كريسبوس أى « مصادفة » أو « تلقائية »: « فلا يوجد شيء من قبيل الافتقار إلى علة ، أو من قبيل التلقائيـة ، وبالنسبة لما يُسمى بالدوافع العرضية التى ابتدعها البعض ، فهنالك علل خبيئـة توجـد بعيـداً عن أنظارنا من شأنها أن تحدد الدافع فى اتجاه معين »[1] . واعتبـار المصادفـة علة خبيئة على هذا النحو فـكرة رواقية تدعمها نصوص كثيرة[2] . وفى ذلك يقول الإسكندر الافروديسى : « إن تأكيد المصادفة بما هى علة غامضة بالنسبة للعقل الانسانى ليس تقريراً عن طبيعة [انطولوجية] للمصادفة ، ولـكنه يعنى أن المصادفة علاقة خاصة تربط الناس بالعلة ، وعلى هذا فإن نفس الحادثة تبدو لواحد على أنها مصادفة ولا تبدو لآخر بمـا هى كذلك ، ومرجع الأمر هو ما إذا كان هذا الشخص يعرف العلة أو لا يعرفها ... ولو كانوا يقصدون تعريف المصادفة بأنها غموض بالنسبة لأولئك الذين يجهلون العلة، فسوف تكون كل عمليات العلم والفن ، طبقا لهذا التعريف ، مصادفة للجاهل وغير الماهر . إن من لا يكون تجاراً لا يعرف قواعد التجارة ، وغير الموسيقى لا يعرف قواعد الموسيقى ، ولا يعرف قواعد الفن غير الماهر الخبير ؛ لأن المهارة تعنى معرفـة العلل »[3] .

فالرواقيون الذين يعتقدون أن كل شيء يحدث بالضرورة وبالعناية — فيما يرى « بوئيوس » — يحكمون على الحادثة العلية لا وفقا لطبيعة المصادفة ، بل طبقا لجهلنا ؛ فما يعتبرونه عِلّيا إنما هو ذاك الذى على الرغم من حدوثه بالضرورة،

(1) Plut , « De Stoic. repugn. » , 1045 C. (Samb p 57.

(٢) أنظر على سبيل المثال :

(Arnim. II, 966, Simpl· « physics », 331, 3. , Alex. Aphro. « De Fato », 174, 2, Alex. Aphr. « De anima, 179, 6, Boethius, « In De Interpretatione », 11. p. 194 (Samb. p. 135.)

(3) Alex. Aphr. « De anima, 179, 6

ليس معروفا للناس »[1] . وفى هذا ما يذكرنا بالصياغة الصارمة التى نجدها عند لابلاس فى العصر الحديث .

* * *

فى الفيزيقا الرواقية تحليل نافذ للمنهج العلمى الذى إما أنه يقوم على الموضوع الخاطىء أو يكون ممزوجاً بغير قليل من الخرافات . ولقد سرت إلى المذهب الرواقى عناصر قوية من المعقولية اشتملت عليها دعاوى التنجيم والكهانة والتنبؤ بالغيب على أساس عقلى ، وكيف اكتشفوا فى الرموز والعلامات التى يستعملها العرافون المنهج الاستقرائى — حيث يكون التنبؤ بالمستقبل ممكنا من خلال الخبرة الماضية : « طالما أن الملاحظة المتكررة تجعل من الواضح تحديد المعلول الذى يعقب العلة ، وتحديد العلامة التى تسبق أى حادثة من الحوادث »[2] .

حاول الرواقيون أن يدعموا صدق الارتباط العلىّ فى الطبيعة بالدليل الخبرى . ونظراً لندرة التجارب العلمية بالمعنى الدقيق عند اليونان فإن الرواقيين استفادوا من كل الوقائع والتأويلات المتاحة لتأييد نظرتهم . وترتب على الاهتمام بهذا الموضوع فى النسق الفيزيقى مجادلات حامية ثارت بين الرواقيين وخصومهم ، وبخاصة المشائين . وهى مجادلات تكشف عن الأهمية البالغة التى كان الرواقيون ينسبونها للتنبؤ من حيث هو مثال على مبدأ الاستقراء ، وبما هو برهان على قانون العلية . وسار الرواقيون فى هذا على خطى الفيثاغوريين وأفلاطون الذى اعترف بالتنجيم باعتباره « واسطة ورباطاً بين الآلهة والبشر »[3] . هذه الواسطة أو الرباط أو التداعى الذى مَدّ الرواقيون من نطاقه ليشمل الحيوانات إلى جانب

---

(1) Boethius, « In De Interpretatione », 11, p. 194.

(2) Cicero, « De divinatione, 1, 9.

(3) Plato, Symp., 188, 9.

البشر كان راجعا ، على زعمهم إلى روح العالم التى تسرى فى أرجائه[1] .

وقد استحال هذا الاعتقاد فى المذهب الرواقى إلى تفسير فيزيقى، فى نظريتهم عن النفس pneuma : « فبما أن الكون كله مملوء بالعقل الأزلى الإلهى فيجب أن تكون الأرواح البشرية متأثرة باتصالها بأرواح الآلهة » — فيما يقول شيشرون[2] . ومهما يكن الأمر فينبغى ملاحظة أنه فى الأزمان السابقة على سقراط كانت موهبة النبوة تعتبر فى بعض الأحيان لا مجرد ملكة فائقة يختص بها فئة من الأصفياء ولكنها كانت تعد فنا قائماً على أساس عقلى ، وفى مقدور كل عاقل[3] . ويُعَرِّف « أنتيفون » التنبؤ « بأنه تخمين الرجل الحكيم » ؛ ذلك أن التخمين يشير إلى استدلال عن طريق المقارنة بحالات متشابهة »[4] .

هذا النوع من التنبؤ المصطنع artificial أو الاستقراء أصبح ذا أهمية عظيمة فى نظرية المعرفة عند الرواقيين ، الأمر الذى يبدو جليا فى كتاب « شيشرون » عن « التنبؤ بالغيب » وفى شذرات ديوجينيس Diogenisos التى حفظها يوسيبوس Eusebios .

يحدد « شيشرون » التنبؤ الاستقرائى بأنه « صنعة أولئك الذين يصلون إلى أشياء جديدة عن طريق الاستقراء ، والذين تعلموا الأشياء السابقة عن طريق الملاحظة »[5] . واستنادا إلى أن كل الأشياء تحدث بقدر ، فلو وجد من يستطيع أن يكتشف الحلقات المكونة لسلسلة العلية ، فلا يمكن ، بالقطع ، أن يخطىء

---

(1) Sex. Emp., « Adv. Math., IX. 127 (Samb. 65)

(2) Cicero, « De Divi‥atione, 1 , 110 (Samb. p. 65)

(3) Plato, Phaedr., 244 C.

(4) Sambursky, « physics » , p. 66.

(5) Cicero, De divinatione , 1 , 34.

فى تنبؤاته . فذلك الذى يعرف علل الحوادث المستقبلة يعرف بالضرورة ما سوف تكون عليه كل حادثة . وطالما أن مثل هذه المعرفة لا تكون ممكنة لغير إله ، فما على الإنسان إلا أن يتكهن بالمستقبل عن طريق علامات تفصح عما سوف يتبعها . والأشياء التى يلزم وجودها لا تبرز إلى الوجود فجأة ، ومجرى الزمان هو فض لها فحسب فى نظامها الذى تسلكه على نحو ما تفض خيوط الكرة . وليس ثمة شىء يخلق من العدم . . وعلى ذلك ، فليس غريباً أن يكون لدى المتنبئين شعور مسبق بالأشياء التى لم تتحقق بعد فى مكان ما : لأن جميع الأشياء موجودة على الرغم من أنها لا تكون حاضرة من زاوية الزمان ، وعلى نحو ما يكمن أصل الأشياء فى البذور التى تنبتها فيما بعد ، تكون الحوادث المستقبلة مختزنة فى العلل ، تلك الحوادث التى يكون مجيئها مرئياً بالعقل أو بالتخمين ، ومنكشفاً للنفس عندما تكون ملهمة ، أو عندما تتحرر من عقالها فى النوم . . وأولئك الذين درسوا ولاحظوا مجرى الوقائع والارتباط القائم بين الحوادث يعرفون دوما ما تكون عليه فى المستقبل ، أو إن أردنا الدقة ، يعرفون ذلك فى أغلب الأحيان . وإن يكن هذا القول غير مقبول أو يصعب تصديقه ، فمن المؤكد إذن أن هؤلاء الناس يعرفون ، فى بعض الأحيان ، ما سوف يكون عليه المستقبل »[1] .

على هذا النحو يتمسك الرواقيون بالمذهب الحتمى تمسكاً صارماً ، وينكرون أى خلاف أساسى فى المنهج بين الاستدلال العلمى ، والتنبؤ الاستقرائى[2] . وهم يعتبرون « التنبؤ بالغيب » علماً مشروعاً ، قائماً على الملاحظة والتأويل[3] ،

---

(1) cicero, «De devinatione, 1, 127—128

(2) Samburskey, «physics» p. 67

(3) Sex. Emp., «Adv. Math.» IX, 132

وكما يصوره البعض فناً techne أو صنعة ، وعلى هذا يمكن اكتسابه بالمهارة[1] وقد كان زينون وكريسبوس وبوزيدونيوس مدافعين بلا هوادة عن هذا الرأى .

إن قانون العلّيّة يفترض نظاماً مسبقا وكامنا فى العالم ، وبهذا تكون الظواهر المرتبطة معاً من خلال التنبؤ محددة ومحكومة مرة واحدة وإلى الأبد . ويلزم على ذلك أن التسليم بالحتمية (أى القدر) يتضمن إدعاء الصدق والوضوح للمنهج الاستقرائى (أى للتنبؤ بالغيب) ويذكر كريسبوس فى كتابه «عن القدر» أن « تنبؤات المتنبئين ما كانت لتصدق لو لم يكن القدر شاملا »[2] . ومن ناحية أخرى فإن النجاح الذى يحالف المتنبئين كان حجة قوية فى صف العلية . وأضاف كل تنبؤ صادق مثلا جديداً على المجموع الكلى للحالات الملاحظة بالخبرة ، على نحو متكرر ، وزادت السلسلة الممتدة على الدوام للتنبؤات المحققة من الاعتقاد بالنجاح المرتقب وقدمت برهانا تجريبيا على الحتمية القائمة على تعميم الترابط الملاحظ بين الحوادث .

وفضلا عن ذلك يبين لنا ديوجينس أن كريسبوس قدم لنا برهنا يقوم على الاعتماد المتبادل بين الأشياء ، وأرد أن يبين لنا عن طريق التنبؤ أن كل شىء يحدث على وفاق مع القدر ، لكن كريسبوس لا يستطيع أن يبرهن على حقيقة التنبؤ دون الزعم أولا بأن كل شىء يحدث على وفاق مع القدر»[3] . والذى يريد أن يظهره ديوجنس هو أن فى برهان كريسبوس دوراً ونقصاً منطقياً معيباً .

---

(1) Diog. Laert , VII, 149.

(2) Euseb., loc cit. IV,3,1.

(3) Sambursky. «Pysics», p. 69.

ويبقى بعد ذلك سؤال أساسى هو : إلى أى حد تصدق التنبؤات ؟ إن المجادلات العنيفة فى بعض الأحيان حول هذه المسألة ، والتى انعكست فى كتاب شيشرون عن « التنبؤ بالغيب » . وفى شذرات ديوجينس تلقى مزيدا من الضوء على الموقف الحازم الذى وقفه الرواقيون . وتكشف هذه المناقشات عما إذا كان لنتيجة ما دلالة من الدلالات . والموقف الرواقى هو نفسه موقف العالم التجريبى الذى عليه بأن يسمح بأخطاء فى الملاحظة . وفى كتاب شيشرون نقرأ خلاصة هذا الرأى : « يقول خصوم التنبؤ إن التنبؤات لا تصدق . لكن ابحث عن أى فن شئت يخلو من هذا العيب (الغلط) . وأعنى بالفن ما يعتمد على الاقتران Conjecture والاستنباط . إن ممارسة الطب فن بكل تأكيد ، ومع ذلك فكم من الأخطاء ترتكب فى هذا الفن ؟ ! أيفقد العلمُ العسكرى قيمته لأن قائداً من أعظم القواد شهرة ، فقد جيشه حديثاً ، قد انهمك فى القتال ؟ ذلك هو شأن التنبؤات ، فالنبؤة تعتمد على استدلال . ولا يمكن السير إلى أبعد من هذا ، وقد يكون التنبؤ فى بعض الأحيان خاطئاً ومُضلاً . ولكنه فى معظم الحالات يهدينا إلى الحقيقة . وقد تطور التنبؤ منذ أزمان غابرة حتى أصبح فنا من خلال الملاحظة المتكررة وتسجيل أمثلة لا حصر لها وتسجيل نفس النتائج التى تسبقها نفس العلامات[1] والعلامات التى تخمن تخمينا سيئا وتؤول تأويلا سيئاً تنتهى إلى أن تصبح زائفة لا لأن شيئاً فى نظام الأشياء خاطىء وغير صحيح ولكن بسبب جهل المؤولين فحسب[2] وبسبب عدم الكفاية فى الخبرة والمنهج .

ومهما يكن الأمر ، فان ديوجينس يرفض كلية فى حجاجه ضد التنبؤ كون هذه النقائص التى تلازم النبوءات راجعة إلى أخطاء الملاحظة[3] .

---

(2) Cicero, «De divinatione, I.24 – 25.

(3) Ibid, I, 118.

(4) Sambursky, «physics» p. 70.

وما يراه هو أن ما يصدق من نبوءات المتنبئين لا يمثل غير نسبة ضئيلة فقط مما يبرهن على أن التنبؤ ليس فنا على الاطلاق وأن الايماءات العارضة ما هى إلا مجرد اتفاق . ويتبنى ديوجينس النظرية الأرسطية فى المصادفة والعلة الإتفاقية ، والتمييز بين « القاعدة » المطردة والمصادفة ، فالقاعدة تنطبق على ما هو صحيح دائماً أو على الأكثر بينما المصادفة تنتمى إلى نمط ثالث من الحوادث . ويصل ديوجينس ، ترتيبا على هذا ، إلى قاعدة هامة بالنسبة لدلالة أى نتيجة من النتائج : الصدفة لا تعنى نقصاً كاملا للنجاح ، ولكنها تعنى عدم النجاح فى كل أو معظم الحالات . وصدق المتنبئين الاتفاق لا يقوم على سند علمى ولكنه راجع إلى ما يشبه الصدفة[1] . هذه المقابلة بين العلم والمصادفة نجدها فى فقرة يتساءل فيها ديوجينس بسخرية عما إذا كان أحد من الناس سوف يعتبر من يصيب العلامة مرة واحدة رامياً ماهرا ؟ أو من يتسبب فى قتل معظم مرضاه طبيباً . هنا يستخدم العلم بمعنى « المهارة » Skill . ونحن نذكر تعريف أرسطو « للخبرة empeiria » بأنها شيء وثيق الصلة « بالعلم » episteme » والفن « tychne[2] . ويشير ديوجينس إلى قول أفلاطون فى محاورة جورجياس : « إن الخبرة تنتج الفن وعدم الخبرة ينتج المصادفة[3] .

إن فشل المتنبئين ، فى رأى ديوجينس والمشائين ، فى معظم تنبؤاتهم إنما يؤكد الماهية الجوهرية للعالم بما هو عالم حادث Contingent وليس خاضعا لحتمية صارمة كل الصرامة . وفى مثل هذا العالم فحسب ، لو كان له وجود على الاطلاق، سوف يكون للتنبؤ معنى ما إذ يفيد فى اتخاذ القرارات العملية . وفى عالم

---

(1) Euseb., «praep , Evang., IV, 1, 13 (Samb p 70)

(2) Aristotle, «Metaphysics», 987 a 2

(3) Plato, Gorg., 448 C.

الرواقية الصارم الحتمية يمكن للمعرفة الجازمة بالمستقبل والتى لا تتخلف أن تزيد فى آلام الفرد !

* * *

ومن الأفكار الأساسية التى عالجها الرواقيون فكرة « الممكن » ودوره فى نظام الكون .

إن التعريف الرواقى الذى يرجع إلى زينون هو ، وفق ما يرويه ديوجينس لايرتوس : « القضية الممكنة هى التى تسمح بأن تكون صادقة ، ولا يكون هناك من الظروف الخارجية ما يمنع صدقها »[1] ويبين الاسكندر الأفروديسى أن الممكن والحادث ، فيما يرى الرواقيون ، لا يستبعدان حدوث شىء من الأشياء وفقا للقدر ، وهم يعتبرون الحادثة الممكنة تلك التى لا يعوق حدوثها عائق حتى وإنْ لم تحدث ، وليس هناك ما يمنع من حدوث نقيض ما يحدث فى فى نطاق القدر ، إذ على الرغم من عدم حصولها فهى لا تزال ممكنة[2] ؛ وكوننا نجهل العلل المانعة هو ما يجعلنا نفترض أنه لم تكن هناك عقبات أمام حدوث الأشياء . . . لكن ، بما أنه ليس لدينا معرفة بالأشياء التى تحدث ، فإن الأشياء التى لا تحدث ــ هكذا يقولون ــ تبدو لنا مستحيلة . . أليست هذه نظرة موجبة للسخرية ؟ ![3] وهل من الجائز أن نقول مع « بلو تارك » « إن ما يصرح به كريسبوس من رأى فى الممكن يتناقض مع القول بالقدر » ؟ فلو لم يكن الممكن هو الذى إما أن يكون صادقاً أو سوف يصدق ــ كما يقرر ديودورس ــ ولكنه هو : كل ما يسمح بأن يصدق على الرغم من أنه قد لا يتحقق أبدا ، حينئذ سوف يلزم أن تكون هناك أشياء كثيرة ممكنة من

---

(1) Diog Laert., VII, 75 (Samb. p. 75)

(2) Alex. Aphrod, «Da fato», 176. 14

(3) Ibid.

بين تلك التي لن تحدث وفق قدر صارم لا يتنازل . وعلى ذلك فإما أن تتضاءل قوة القدر أو أن ذلك الذى من طبيعته إمكان الحدوث سوف يصبح فى الغالب مستحيلا . والسبب فى ذلك أن كل ما هو صادق من شأنه أن يوجد بالضرورة باعتباره مرغماً على الوجود بضرورة سامية مطلقة ، على حين أن ما هو كاذب سوف يكون مستحيلا ، والعلة الأقوى تمنع من أن يصبح صادقاً وصحيحا »[1] .

لقد كان على الرواقيين أن ينبذوا الفكرة السابقة عن الممكن والتي كانت تعنى « حدوثا موضوعيا » حقيقياً ، فى عالم لا حتمى وأن يستبدلوها بشيء آخر متسق مع مذهبهم الحتمى . وهذا ما فعلوه على نحو منطقى تماما بجعلهم مقولة الممكن مقولة « ذاتية » تستند إلى الجهل الإنسانى بالمستقبل[2] . وبالنسبة لأولئك الذين يستطيعون معرفة الارتباط العلىّ بأسره ، شأن المتنبئين على سبيل المثال — فإن الممكن لا وجود له ، والرواقيون لأنهم يعتقدون أن كل ما يحدث يحدث بالضرورة وبالعناية فإنهم يحكمون على الحادثة العلية لا وفقا لطبيعة الصدفة ذاتها ولكن وفقا لجهلنا الإنسانى »[3] . ولقد أخذ الرواقيون بتعريف أرسطو للصدفة حرفيا[4] ، ومن ثم اكتسبت عبارة « غموض التقدير الإنسانى معنى جديدا لديهم . وتصبح الأشياء الحادثة داخل إطار علم من العلوم أو فن من الفنون ، وفقا لمنطق الرواقيين ، بمثابة نتاج للصدفة عند غير المتخصصين ذوى الدراية[5] .

---

(1) Plutarch, «De Stoic repugn.», 1055 d. (Samb p.137)

(2) Alex. Aphrod., «De fato», 176, 26

(3) Boethius, In de Interpretatione, 11, p. 194

(4) Simpl , phys., 333, 3.

(5) Sambursky, «physics .», p. 76

إن التصور الرواقي للممكن - بما هو صادر عن الجهل الإنساني بالفعل في عالم حتمي — أدى إلى مهم أعمق للعلية كما حدد مشكلة « القضايا المنفصلة » في المنطق disjunctive propositions بشكل واضح ، وهي تلك التي تحوي عبارات تكون موضوعا للتحقق التجريبي . ومن الواضح أنه في الإطار الحتمي سوف يتحقق واحد فقط من البدائل (أ أو ب أو ج) على حين لا تصدق بقية البدائل . والمسألة الأساسية هنا هي أن جميع البدائل تكون ممكنة فحسب ، لو لم يمنعها من الحدوث مانع » ، أي لو لم يكن واحد منها — فيما نعلم — متناقضا مع الطبيعة ، ومن هنا يتضح موقف الرواقيين : فالحالات التي تمنع من الحدوث تماثل الحالات الممكنة — والتي نكون على جهل بوجودها ، أو هي الحالات التي لا يحق لنا افتراض إمكان تحقق إحداها أكثر من بقية الحالات المماثلة . وبدلا من النظر إلى العلية على أنها سلسلة تتابعات فعلية ذات بعد واحد ينظر إليها الرواقيون على أنها شبكة متعددة الأبعاد من التتابعات الممكنة إمكانا متخاصما وبما يتناسب مع القدر وإن يكن مسار واحد فقط من بين الممكنات هو الذي يأخذ طريقه إلى التحقق بالفعل . وظهر من المشروع تماما في نظر الرواقيين أن يدخلوا حالة من الحالات ولتكن « ا » ضمن شبكة الحتمية وعلى أسس منطقية ، وقد لا تتحقق هذه الحالة فيما بعد .

وحاول الرواقيون ، عن طريق الملاءمة بين الممكن والمستحيل في النظام الحتمي ، بتحديدهم للمصطلحات أن يضعوا اصطلاح « الضروري » في مكانه الصحيح ، فالقضية التي تقرر : « سوف تكون هنالك معركة بحرية غدا » قضية ممكنة ، شأنها شأن نقيضها تماما ولكنها ليست قضية ضرورية — وحتى ولو أمكن البرهنة على أنها صادقة . وصفة الضروري خاصة بالقضايا التي تكون على الدوام صادقة ، مثل قضايا المنطق والرياضيات . إن القضية السابقة التي تتحدث عن المعركة البحرية سوف لا تبقى صادقة بالطبع بعد

حدوث المعركة بالفعل . وعلى ذلك ، فإن القضايا التى تعتمد على « الزمان » ، والتى إما أنها تفقد دلالتها بعد التحقق الفعلى ، أو يثبت بطلانها فى حالة عدم التحقق ، هى قضايا ممكنة : إذ ليس هناك تناقض فى أن تكون حادثة ما ممكنة وفى إطار المجموع الكلى للحوادث التى تحدث وفقا للقدر المحتوم[1] .

(1) Samboraky, «The physiscs.» p. 77—68

الفكر الإسلامي

أدلة وجود الله فى الفكر الفلسفى الاسلامى

بقلم

د. محمد عاطف العراقى

أولا : — تمهيد : أهمية هذا المجال وتعدد اتجاهات البحث فيه :

الدارس للتراث الفلسفى الإسلامى يدرك تمام الإدراك أن البحث فى الجانب الإلهى قد استغرق اهتمام أكثر الباحثين فى هذا المجال الفلسفى الذى يرتبط ارتباطا مباشرا بالجانب الدينى .

ولا شك أن قضية التدليل على وجود الله تعالى ، أى إقامة مجموعة من البراهين على وجوده ، تأتى فى مقدمة القضايا التى تتعلق بمجال الإلهيات ، بل تعد أول وأبرز قضية فى هذا المجال ، إذ أن الفيلسوف أو المفكر بوجه عام ، سواء كان مفكرا فى مجال علم الكلام ، أو فى مجال الفلسفة ، أو فى مجال التصوف يهتم حين البحث فى مجال الإلهيات ، أولا وقبل كل شىء ، بإقامة دليل أو أو أكثر من دليل على وجود الله تعالى ، ثم يهتم بعد ذلك بالبحث فى القضايا الأخرى التى تترتب على إقامة الأدلة أو البراهين على وجود الله تعالى . ومن هذه القضايا البحث فى العلاقة بين الذات الإلهية والصفات وموضوع النبوة وبعث الرسل وأحكام الله فى الدنيا والآخرة ، إلى غير ذلك من القضايا والمجالات .

معنى هذا أن قضية التدليل على وجود الله ومحاولة البرهنة على وجوده تعالى من القضايا الفلسفية التى حازت اهتمام أكثر مفكرى وفلاسفة الإسلام ، إن لم يكن كلهم ، سواء عاشوا فى المشرق العربى ، أو فى المغرب الإسلامى .

وفى حدود النطاق المرسوم لهذه الدراسة ، سنعرض لاتجاهات ثلاثة ،

تعد معبرة عن دائرة البحث الفلسفي الاسلامي . الاتجاه الأول هو اتجاه الصوفية سواء كانوا من أصحاب التصوف السني أو التصوف الفلسفي .

والاتجاه الثاني هو اتجاه المتكلمين سواء كانوا من المعتزلة أو الأشاعرة .

والاتجاه الثالث هو اتجاه الفلاسفة سواء من عاش منهم في المشرق العربي كالكندي والفارابي وابن سينا ، أو من عاش منهم في المغرب العربي كابن طفيل وابن رشد آخر فلاسفة العرب . وسنختار من هؤلاء ، الكندي أول فلاسفة العرب ، وابن رشد آخر فلاسفة المغرب العربي .

ولا يخفى علينا أن دائرة الفكر الفلسفي الإسلامي ، تدخل فيها بالتالي دوائر ثلاثة ، كل دائرة منها تضم داخلها مجموعة من المفكرين تميزوا من حيث الاتجاه عن أصحاب الدوائر الأخرى .

فأصحاب الدائرة الأولى ، دائرة المتكلمين كان اتجاههم يعد أساساً اتجاها جدليا كلاميا . وأنصار الدائرة الثانية ، دائرة الفلاسفة ، كان اتجاههم اتجاها برهانيا فلسفيا واتباع الدائرة الثالثة ، دائرة المتصوفة ، كان اتجاههم اتجاها ذوقيا قلبيا وجدانيا عمليا .

ونود أن نشير إلى أن الباحث في هذا المجال ، مجال عرض الأدلة على وجود الله تعالى ، والتي قدمها لنا أصحاب الدوائر الثلاثة ، لا يمكنه حصر كل أصحاب ممثلي الدوائر الثلاثة ، وإلا كان مضطرا لعرض تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي من بدايته حتى نهايته ، نظرا لأن أكثر هؤلاء المفكرين الذين يدخلون تاريخ هذا الفكر ، قد اهتموا — كما سبق أن أشرنا منذ قليل — بالتدليل على وجود الله تعالى .

ومن هنا لا نجد مفرا من الاقتصار على نماذج محددة تمثل كل دائرة من هذه الدوائر الثلاثة . وكل ما نهدف إليه هو ما يلي من أهداف :

هدف أول هو إعطاء صورة عن مدى اهتمام مفكرى وفلاسفة الإسلام بالبحث فى هذا المجال ، مجال التدليل على وجود الله تعالى .

هدف ثان هو ابراز اختلاف اتجاه أصحاب كل دائرة عن اتجاه أصحاب الدوائر الأخرى ، مع القول فى نفس الوقت بأنهم رغم اختلافهم فى الاتجاه ، إلا أنهم يلتقون فى النهاية عند نقطة واحدة ، ويتفقون على شىء واحد ، هو ضرورة القول بوجود الله تعالى ، وأن بالإمكان إقامة أكثر من دليل على هذا الوجود الإلهى .

هدف ثالث يضاف إلى الهدف الأول والهدف والثانى ، ويعد هدفا تعليميا تربويا إذ أن شبابنا اليوم فى أمس الحاجة ، ليس فى المدارس والجامعات فقط ، بل فى كل مؤسسة من مؤسسات المجتمع ، نقول إن شبابنا فى حاجة إلى التعرف على تراثنا الفكرى الروحى ، ذلك التراث العظيم الخالد الذى يقف سدا منيعا أمام التيارات المادية واللا أخلاقية ، والتى تؤدى إلى انهيار أى مجتمع من المجتمعات بصورة أو بأخرى من صور هذا الإنهيار . فإذا ضاع الإيمان فقد ضاع كل شىء ، ولا قيمة لحياة تخلو من الإيمان . ومما لا شك فيه أن عقد هذا الايمان وأساسه وركيزته ومحوره يتبلور أساسا ، بل ينبع من التدليل وجود الله تعالى ، وهو غايه الغايات .

ثانيا : الاتجاه الصوفى القلبى الوجدانى :

قلنا فيما سبق إن أصحاب هذا الاتجاه يمثلون مجالا من المجالات الثلاثة التى تضمنها دائرة الفكر الفلسفى الاسلامى ، وأنهم يعتبرون ممثلين للجانب القلبى الذوقى الوجدانى .

ونود أن نشير بادىء ذى بدء وحتى يتسنى لنا فهم اتجاههم الخاص بالوصول الى الله تعالى ، الى أن الأقوال التى تركها لنا أصحاب هذا الاتجاه ، تعتمد على تجاربهم الخاصة ، فما من مذهب من مذاهبهم ، ولا قول من أقوالهم ، الا

ويمكن أن يعد إلى حد كبير ثمرة ونتيجة لما خضع له صاحبه من رياضيات روحية ومجاهدات قلبية ، ولما تعرض له من أحوال ومقامات .

وهذا إن دل على شيء ، فإنما يدلنا على أن لهؤلاء الصوفية عالما خاصاً بهم . بمعنى أنهم قد يذهبون إلى آراء لا يذهب إليها الفرد الذى لا يسلك مسلكهم ، أى مسلك التصوف . إذ أنهم تعتريهم أحوال لا يعايشها غير الصوفى ، ومن هنا كانت لغتهم ليست اللغة الحسية الدقيقة ، بل هى لغة الرمز والإشارة ، لغة الباطن لا لغة الظاهر إن صح هذا التعبير .

وإذا كانوا قد آثروا لغة الرمز والإشارة وفضلوا هذه اللغة على لغة التصريح والعبارة ، فإن سبب ذلك قد يكمن فى أن تلك المشاهدات والمكاشفات لا يمكن لغير الصوفى أن يعبر عنها بألفاظه وعباراته الحسية لأنه لم يعش معيشتهم ولم يعانى ماعانوه .

هذا يعنى — فيما يقول عنهم الغزالى — أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال ، وأنهم يصلون إلى هذه الأحوال التى يتحدثون عنها ، عن طريق الالهام ، وهو الذى لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى تعالى ، وإنما هو كالضوء فى سراج الغيب يقع على قلب فارغ لطيف صاف .

إنه — فيما يقول التهانوى فى كشاف اصطلاحات الفنون — يقع بطريق الفيض ، أى بلا اكتساب وفكر ، أى ليس طريقاً نظرياً . إنه وارد غيبى ورد من الغيب ، ولا يحصل به العلم لعامة الخلق ، ولكن يحصل به العلم فى حق نفسه ، أى أنه — كما سبق أن أشرنا فى أول هذه الدراسة — يعد طريقاً خاصاً بمن يسلكون مسلك التصوف ، وليس طريق عاما شائعاً لكافة الناس .

ومن هنا لا تخضع المعرفة الذوقية ، المعرفة الخاصة بالصوفية ، لمقولات العقل ولا للغة المنطق ، لأن لها لغتها الخاصة بها ، أى لغة القلب ، ومنطقها الخاص بها أيضا ، وهو منطق الشعور والوجدان .

هذا إن أدى إلى شيء ، فإنما يؤدى إلى رفض منطق أرسطو ، المنطق النظرى المجرد وقوالبه ومقولاته العقلية .

ولعل مما يدل على ذلك تمام الدلالة ما نطالعه فى شرح حكمة الاشراق للسهروردى . إننا نطالع تفضيل الصوفية للأنوار الاشراقية للوصول إلى الله تعالى . إن أصحاب المعلم الأول أرسطو — كما جاء فى شرح حكمة الاشراق تعد حكمتهم ضعيفة القواعد وباطلة الأساس . إذ أنهم — أى المتأثرون بفكر أرسطو — إذ كانوا قد رفضوا الحكمة الذوقية ، فإن سبب ذلك أنهم اشتغلوا بالفروع دون الأصول ، ولذلك حرموا من مشاهدة الله . أما الصوفية ، فإنهم وصلوا إلى معاينة الله لا بفكر ولا نظم ودليل قياسى ، بل بأنوار إشراقية متتالية . .

ولعل مما يوضح ذلك أيضا ويؤكد عليه، ما نجده فى كتاب « اللمع » للسراج الطوسى ، وفى كتاب « التعرف لمذهب أهل التصوف » للكلاباذى وفى غيرهما من كتب الصوفية . فالله تعالى عندهم لا يعرف بالعقل . لقد سئل أحد الزهاد : بم عرفت الله تعالى ؟ قال : بالله . قيل . فما بال العقل ؟ قال : العقل عاجز ، والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله ، وهو لا يعرف الله إلا بالله .

ومعنى هذا أن معرفة الله تعالى تعد ، إلى حد كبير، فطرية فى النفس الانسانية ولعلنا لو رجعنا إلى مؤلفات ابن تيمية وابن القيم لوجدنا نظرة تشبه هذه النظرة ، بمعنى أن معرفة الله تعالى إذا كانت مغروزة فى النفس بالفطرة والطبيعة فلا حاجة إلى اقامة الأدلة ، وخاصة الأدلة النظرية للتوصل الى معرفة الله تعالى. إن تلك المعرفة تعد فطرة غريزية بديهية .

ونود أن نشير إلى أن الزهاد والعباد والمتصوفة إذ كانوا يفضلون الاتجاه الذوقى القلبى ، فإنهم يقيمون ذلك على أساس العمل لا النظر المجرد .

يتضح ذلك إلى حد كبير فى أقوال ابراهيم بن أدهم فهو يقول على سبيل

المثال : اطلبوا العلم للعمل ، فان أكثر الناس قد غلطوا ، حتى صار علمهم كالجبال وعملهم كالذر . كما يقول : من آنسه الله بقربه ، أعطاه العلم من غير طلب .

بل إننا لو رجعنا إلى كتاب كحلية الأولياء لأبى نعيم الأصبهانى ، وجدنا أن العبرة عند المتصوفة والزهاد والعباد ، بالعمل أساساً وليس بالفكر العقلى والنظر المجرد . ليس هذا فى قضية التدليل على وجود الله تعالى فحسب ، بل فى كل القضايا والجوانب التى ينادون بها ويبحثون فيها .

فما نجده عند إبراهيم بن أدهم كواحد من الزهاد والعباد ، نجده عند غيره فى الزهاد والصوفية . إنهم يفضلون المسلك العملى ويبتعدون عن الجانب النظرى ، وذلك حتى يصلوا إلى معرفة الله تعالى .

فمعروف الكرخى ، وهو من زهاد القرن الثانى الهجرى ، يذهب إلى أن الله تعالى إذا أراد بعبد خيراً ، فتح عليه باب العمل وأغلق عنه باب الجدل ، وإذا أراد به شراً ، أغلق عليه باب العمل وفتح عليه باب الجدل .

بل إن الحب الإلهى يعد فى رأيه منحة إلهية ، أى لا تكتسب بالتعلم . إنه يقول : ليست المحبة من تعليم الخلق ، بل إنما هى هبة من الله وفضل .

معنى هذا كله أن الصوفية إذا كانوا يهتمون أساسا بالجانب العملى ، فإن معرفة الله تعالى والوصول إليه ، عبارة عن شىء يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية التى تعترض طريقها ، وإقبالها بالفكرة عن المطلوب .

ولكن كيف يتم للصوفية ذلك ؟

يذهب الصوفية إلى أنه لابد من الزهد فى الدنيا ، والتوكل على الله تعالى فى كل شىء ، والتمسك بمقامات كالرضا والتوكل ، وأحوال كالمحبة واليقين وغيرهما من مقامات وأحوال ، وذلك حتى يرضى الله عنهم ويصبحوا أولياء له مفضلين على غيرهم من الخلق ، نظراً لتقواهم ، تلك التقوى تتمثل فى الزهد والعبادة

أساسا . ولعل تاريخ الزهاد والعباد والمتصوفة ، يدلنا تمام الدلالة على الحياة القاسية التى عاشوها ، حتى أن من كان منهم على ثراء فى بداية حياته ، ترك هذا كله حين دخل الطريق الصوفى ، وذلك حتى يمكنه الوصول إلى معرفة الله تعالى بقلبه الصافى الشفاف ، ودون الإعتماد على المقدمات والأقيسة النظرية المجردة والتى يلجأ إليها الفلاسفة .

هذا كله يعنى أن الصوفية قد أجمعوا على أن الدليل على الله تعالى ، هو الله وحده .وأن طريق العقل عندهم ،يعد طريقاً عاجزاً لأنه فى حاجة الى دليل ، إذ أنه محدث . والمحدث لا يدل إلا على محدث مثله ، أى أننا بالعقل لا نستطيع الوصول الى القديم ، وهو الله تعالى . ومن هنا كان العقل — فيما يقول ابن عطاء — آلة للعبودية لا للاشراف على الربوبية .

ونريد الآن أن نقف عند فكرة الغزالى ورأيه فى هذا المجال الذى نبحث فيه الآن ، مجال التدليل على وجود الله تعالى . صحيح أن الغزالى له الكثير فى الأدلة الكلامية ، أى الأدلة التى تدخل فى مجال علم الكلام ، وكان يمكن الاشارة اليه حين عرضنا بعد قليل لأدلة المتكلمين ، تلك التى نجدها فى كثير من كتب الغزالى الكلامية كقواعد العقائد والاقتصاد فى الاعتقاد ، ولكن الغزالى ، وقد آثر الطريق الصوفى بعد دراسة لعلم الكلام والفلسفة ، نجد لديها تبعاً لذلك تفصيلا لطريق الصوفية فى مجال الاستدلال على وجود الله تعالى ، بحيث يرفع طريقهم على طريق التقليد وطريق المتكلمين والفلاسفة .

فاذا رجعنا الى كتاب الغزالى ، احياء علوم الدين ، نجده يرى أن الايمان له ثلاث مراتب ، ويوضح كل مرتبه بمثال :

المرتبة الأولى : ايمان العوام وهو ايمان التقليد المحض . ويضرب مثالا على ذلك فيذهب الى أنه اذا أخبرك من جربته بالصدق ولم تعرفه بالكذب ولا اتهمته

بالقول ، بشيء ما ، فإن قلبك يسكن اليه ويطمئن بخبره بمجرد السماع . وهذاهو الإيمان عن طريق التقليد ، وهو مثل ايمان العوام . فانهم لما بلغوا سن التمييز ، سمعوا من آبائهم وأمهاتهم وجود الله تعالى وعلمه وارادته وقدرته وسائر صفاته وبعث الرسل وصدقهم وما جاءوا به . وهذا الايمان — فيما يرى الغزالى — سبب النجاة فى الآخرة .

المرتبة الثانية : ايمان المتكلمين . وهو يقصد فى ذلك ، الأدلة التى يقدمها لنا المتكلمون كالمعتزلة والأشاعرة ، على وجود الله تعالى . ولهذا يرى الغزالى أن هذا الإيمان يعد ممزوجا بنوع إستدلال ، ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام . ولكن ليس فى مرتبة إيمان العوام .

أما المثال الذى يوضح به الغزالى هذه المرتبة ، فهو أن تسمع كلام زيد وصوته فى الدار ولكن من وراء جدار ، فتستدل به عن كونه فى الدار ، فيكون إيمانك وتصديقك ويقينك بكونه فى الدار أقوى من تصديقك عن طريق المرتبة الاولى ، مرتبة السماع عن الأخرى ، إذ أنه إذا قيل لك إنه فى الدار ، ثم سمعت صوته ، إزددت يقيناً .

المرتبة الثالثة : إيمان العارفين وهو المشاهد بنور اليقين . ومثال ذلك أن تدخل الدار فتنظر إليه بعينك وتشاهده .

هذا ما نجده عند الغزالى ، وخاصة فى كتبه التى يتجه فيها إتجاهاً صوفياً بارزاً ، سواء فى مجال التدليل على وجود الله تعالى ، أو فى مجال الأخلاق . ومنها على سبيل المثال كتابه الذى أشرنا إليه منذ قليل ، وهو كتاب « إحياء علوم الدين » ولا شك أن الغزالى حين رفع المرتبة الثالثة ، مرتبة إيمان العارفين ، على غيرها من مراتب ، فان هذا يدلنا تمام الدلالة على أنه يفضل الاتجاه الصوفى فى مجال الاستدلال على وجود الله تعالى ، أى الوصول إلى معرفته وذلك على غيره من

إتجاهات ، سواء كانت إتجاهات تعبر عن الجانب الجدلى الكلامى ، أو إتجاهات تعد معبرة عن الطريق الفلسفى .

ثانيا : الاتجاه الكلامى الجدلى :

إذا كنا قد ذكرنا فى بداية هذه الدراسة أننا نجد اتجاهات ثلاثة فى مجال البحث عن أدلة وجود الله تعالى وهى الاتجاه الصوفى والاتجاه الكلامى والاتجاه الفلسفى . وإذا كنا قد أشرنا بإيجاز إلى الاتجاه الأول ، وهو الاتجاه الصوفى، فإننا نريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عند الاتجاه الثانى ، وهو الاتجاه الكلامى وخاصة عند الأشاعرة .

لا شك عندنا أن المتكلمين قد بذلوا جهداً وجهداً كبيراً ، ليس فى مجال الاستدلال على وجود الله تعالى بأكثر من دليل ، ولكن فى مجال الإلهيات بصفة عامة شاملة ، كموضوع الوحدانية ، والعلاقة بين الذات والصفات ، والأخرويات ، وبعث الرسل ،وإثبات المعجزات، إلى غير ذلك من موضوعات تعد داخلة فى مجال الإلهيات .

وإذا أردنا الاقتصار على مجال الاستدلال على وجود الله تعالى،وهو موضوع هذه الدراسة ، قلنا إنهم يستدلون على وجوده تعالى بأكثر من دليل ، ونستطيع بوجه عام القول بأنهم يفضلون ما نسميه بالطريق الصاعد ، بمعنى الصعود من العالم وما فيه من موجودات ، إلى ضرورة التسليم بوجود الله تعالى ، لأن هذا الطريق يعد تعبيراً قوياً عن الغائية والعناية الإلهية .

ولعل مما يعبر عن ذلك ما يقوله الأشعرى فى كتاب « اللمع » . إنه يقول : إن سأل سائل فقال : ما الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه ومدبراً دبره ؟ قيل له : الدليل على ذلك أن الانسان الذى هو فى غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقه ثم لحماً ودماً وعظماً . وقد علمنا انه لم ينقل نفسه من حال إلى حال ، لأنا

نراه فى حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً ولا أن يخلق لنفسه جارحة . يدل ذلك على أنه فى حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز ، لأن ما قدر عليه فى حال النقصان ، فهو فى الكمال عليه أقدر . وما عجز عنه فى حال الكمال ، فهو فى النقصان عنه أعجز . ورأيناه طفلا ثم شاباً ثم كهلاً ثم شيخاً . وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم ، لأن الانسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك . فدل ما وصفنا على أنه ليس هو الذى ينقل نفسه فى هذه الأحوال وأن له ناقلا نقله من حال إلى حال ودبره على ما هو عليه ، لأنه لا يجوز إنتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر . ومما يبين ذلك أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجاً بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر . ومن اتخذ قطناً ثم انتظر أن يصير غزلا مفتولا ثم ثوباً منسوجا بغير صانع ولا ناسج كان عن المعقول خارجاً ، وفى الجهل والجاً . وكذلك من قصد الى برية لم يجد فيها قصراً مبنياً ، فانتظر أن يتحول الطين الى حاله الآجر ، وينتضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلا . واذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً وعظماً ، أعظم فى الأعجوبة ، كان أولى أن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال الى حال .

هذا ما يقوله الأشعرى فى بداية كتابه « اللمع » ، ولا شك أنه يريد — كما سبق أن ذكرنا — الصعود من العالم الى ضرورة التسليم بوجود الله تعالى .

والواقع أن هذا الاتجاه فى التدليل على وجود الله ، نجده عند كثير من الأشاعرة . فإذا رجعنا الى تطور مذهب الأشعرى عند الباقلانى ، وجدنا الباقلانى فى كتابه « التمهيد » يذهب أن الجواهر والأعراض الموجودة فى هذا العالم كله ، سواء كان علوياً أو سفلياً ، تعد محدثة مخلوقة . والمحدث المخلوق لابد له من محدث

أو خالق ، تماماً كما نقول ان الكتابة لابد لها من كاتب ، والحركة لابد لها من محرك ، والصورة لابد لها من مصوّر ، والبناء لابد له من بانٍ ، الى آخر هذه الأمثلة .

يقول الباقلانى بعد ذكره هذه الأمثلة وذلك فى كتابه « التمهيد » : فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها ، اذ كانت ألطف وأعجب صنعاً من سائر ما يتعذر وجوده لا من صانع من الحركات والتصويرات» .

ولا شك أن هذه الفكرة التى يقول بها الباقلانى تعد قريبة ومشابهة للفكرة التى وجدناها عند الأشعرى مؤسس فرقة الأشاعرة . اذ أنهما تعتمد على فكرة الصعود من العالم المخلوق الى الله الخالق .

والواقع أن الباقلانى قد اهتم بالتدليل على وجود الله تعالى بكثير من الأدلة التى يعتمد كل دليل منها على فكرة رئيسية محددة . فإذا كان الدليل السابق يعتمد على فكرة الصعود من الصنع والخلق الى الخالق تعالى ، فإننا نجد أدلة أخرى ، منها ما يعتمد على القول بأن الحى كان فى البداية لا حياً ولا ميتاً ، وإذن لابد من التسليم بعلة أخرجته من الموت واللاحياة إلى الحياة والوجود . ومنها ما يعتمد على القول بأن العالم فيه نظام وترتيب ، ولا يمكن أن يوجد هذا النظام والترتيب إلا بمرتب ومنظم وهو الله تعالى ، بمعنى الصعود من الكثرة والتعدد إلى الوحدة والنظام والاتقان .

والدارس لهذه الأفكار التى يقيم عليها الباقلانى أدلته ، يدرك تمام الادراك أنه قد بذل جهداً كبيراً فى التدليل على وجود الله تعالى ، وأن أفكاره فى هذا المجال ، تعد تطويراً وبلورة لافكار الأشعرى تماماً كما نقول إن أدلة الاسفرائينى المتكلم الأشعرى ، وكذلك الجوينى الذى يعد من أعلام الاشاعرة ، تعد تطويراً هى الاخرى للآراء والافكار التى يقول بها الاشعرى .

ونود أن نشير إلى أننا لو رجعنا إلى ما تركه لنا الأشاعرة من تراث فى مجال علم الكلام كالتبصير فى الدين للإسفراييني وأصول الدين لعبد القاهر البغدادى والمواقف لعضد الدين الايجى والعقائد النفسية للنسفى ونهاية الإقدام فى علم الكلام للشهرستانى والتمهيد للباقلانى والاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى واللمع للأشعرى ، لوجدنا أنهم قد بذلوا جهداً كبيراً فى التوصل إلى أكثر من دليل على وجود الله تعالى .

فهم قد ذهبوا على سبيل المثال إلى أن العالم بجميع أركانه وأجسامه وما يشتمل عليه من أنواع النبات والحيوان والآدميين ، كل هذه الاشياء تعد مخلوقة كائنة عن أول ، حادثة بعد أن لم تكن شيئاً ولا عيناً ولا ذاتاً ولا جوهراً ولا عرضاً .

ولكن كيف توصل الأشاعرة إلى القول بحدوث هذه الموجودات ؟

لقد دللوا على حدوثهما بالقول بأنها تتغير عليها الصفات بحيث تخرج من حال إلى حال . وهذا ما يدل على بطلان حالة وحدوث حالة أخرى . فالحالة التى بطلت تعد أيضاً حادثة ، إذ لو كانت قديمة لما بطلت ، بل ظلت كما هى دون تغير . والحالة التى حدثت تعد أيضاً حادثة ، إذ أن ذلك معلوم بالضرورة والمشاهدة ومن هنا لا يجوز أن يقال إنها إنتقلت من باطن الجسم إلى ظاهر الجسم ، كما يقول بذلك أصحاب القول بالكمون كابراهيم النظام مثلا ، بل لابد من القول بحدوثها .

ومن هنا يصل الأشاعرة الى أن صفات الاجسام اذا كانت مخلوقة حادثة ، فلابد من القول بأن الاجسام نفسها تعد مخلوقة حادثة . وعلى ذلك يمكن التفرقة بين واجب الوجود وبين ممكن الوجود . واجب الوجود لا يتغير ، أما ممكن الوجود فلابد أن يتغير وينتقل من حالة الى حالة أخرى .

ومن هنا نقول ان الله تعالى واجب الوجود ،أما العالم فيعد ممكن الوجود.

وإذا كان المتكلمون يركزون على القول بحدوث الموجودات وينتقلون من الحادث إلى المحدث ، فإنهم يذكرون الكثير من الآيات ، منها قوله تعالى :

« إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب » .

وقوله تعالى :

« إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » .

معنى هذا أن المخلوق لا بد له من خالق . يقول تعالى : أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون » .

ويمكن أن نسمى هذا الدليل بدليل الحدوث . إذ أن الطريق الموصل إلى التصديق بوجود الله تعالى ، هو القول بحدوث العالم كما سبق أن أشرنا .

ونود أن نشير إلى أن الحدوث يقوم عند المتكلمين على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ ، أى جواهر فردة . والجزء الذى لايتجز يعد محدثا والأجسام محدثة بحدوثه ، إذ أنها تتركب من أجزاء لا تتجزأ .

فطريقة المتكلمين من الأشاعره على حدوث العالم تقوم أساسا على ثلاث مقدمات هى :

١ ــ الجواهر لا تنفك عن الأعراض .

٢ ــ الأعراض حادثة .

٣ ــ ما لا ينفك عن الحوادث حادث .

هذا يعنى أن هناك صلة بين توصل الأشاعرة إلى وجود الله تعالى ، وبين

قولهم بحدوث العالم . إذ أن الله موجود لأن العالم محدث . وموجودات هذا العالم تبدو متغيرة ، ومن هنا لا تكون قديمة ولا باقية ، إذ أن القديم لا يتغير وإذا كان كل شيء فى العالم يعد متغيراً ، فهو حادث ومخلوق لله . فتغير الموجودات إذن ، دليل على وجود خالق قديم لا يتغير .

ويذهب الأشاعرة إلى أن خالق الخلق لا بد أن يعد قديما ودليلهم على ذلك أنه لو كان محدثا لافتقر إلى محدث ، وكان كل خالق يفتقر إلى خالق آخر ، إلى ما لانهاية ، وهذا يعد مستحيلا ، إذ أن المرور إلى ما لانهاية لا يؤدى إلى الاعتراف بوجود خالق للكون أو مبدأ أول للعالم .

وإذا كان الله قديما ، فلا بد إذن أن يكون ثابتا غير متغير . ويدلل الأشاعرة على آرائهم هذه بأكثر من آية من آيات القرآن الكريم .

منها قوله تعالى : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » .

وقوله تعالى : « الله لا إله إلا هو الحى القيوم » .

ويقول الاسفرايينى فى كتابه التبصير فى الدين مفسراً هذه الآية : « إن القيوم مبالغة من القيام وهو الثبات والوجود . وهذا دليل على اتصافه بالوجود فى جميع الأحوال وأنه لا يجوز وصفه بالعدم بحال وذلك حقيقة القدم» .

كما يستدل الأشاعرة فى هذا المجال بآيات أخرى ، منها قوله تعالى :

« تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شيء قدير » .

وقوله تعالى : تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا .

ويذهب الاسفرائينى فى معرض تفسيره لهذه الآيات وذلك فى كتابه الذى أشرنا اليه منذ قليل ، إلى أن البركة هى الثبات . وهذا يوجب له الوجود فى جميع الأحوال ، لم يزل ولا يزال . وقد ورد فى كتب الأحاديث قول الرسول (ص) : كان الله ولم يكن معه شيء .

هذا يعنى أن الله يعد أزليا أبديا أى قديما . واذا قلنا بالقدم فلا مجال للقول بالتغير والحدوث بالنسبة لله تعالى ، اذ أن التغير والحدوث والخلق يقال على الموجودات التى أوجدها الله تعالى .

وهكذا نجد المتكلمين قد تعمقوا فى بحث هذا المجال الذى يعد أول وأهم مجال من مجال الإلهيات ، وهو الاستدلال على وجود الله تعالى بأكثر من دليل.

رابعاً : الاتجاه الفلسفى البرهانى .

اذا كنا قد عرضنا للاتجاه الصوفى القلبى والاتجاه الكلامى الجدلى ، فاننا نريد الآن الإشارة الى الاتجاه الفلسفى البرهانى فى مجال الاستدلال على وجود الله تعالى .

وسنكتفى بابراز الأدلة التى نجدها عند الكندى أول فلاسفة العرب وعند ابن رشد آخر فلاسفة المغرب العربى .

فالكندى قد اهتم اهتماما كبيرا بالتدليل على وجود الله تعالى . بل يمكن القول إن أهم مبحث من مباحث الكندى فى مجال الالهيات ، هو هذا المبحث الخاص بإقامة أكثر من دليل على وجوده تعالى .

إنه فى أول دليل من جانبه على وجود الله تعالى يربط بين القول بحدوث العالم وبين التوصل إلى وجود الله تعالى . ومما لا شك فيه أن البحث فى قضية حدوث العالم وقدمه يرتبط بالتدليل على وجود الله تعالى . ولذلك نجد الغزالى فيما بعد، يذهب فى كتابه « تهافت الفلاسفة » إلى أن الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم قد تناقضوا مع أنفسهم حين حاولوا التدليل على وجود الله . وهذا معناه أن كل فيلسوف يقرر أن العالم قديم ، ثم يسوق أدلة على وجود الله فإنه يتناقض مع نفسه فيما يذهب الغزالى .

هذا يعنى أن شرط الفعل عند الغزالى هو أن يكون حادثا ، لأن الحادث لا يوجد من نفسه ، بل يحتاج إلى خالق . أما إذا قلنا بالقدم ، قدم العالم وأثبتنا له مع ذلك خالقا ، فان هذا يدلنا على التناقض فيما يرى الغزالى .

ومن هنا نجد من المفكرين كالغزالى ، من يربط بين القول بحدوث العالم والقول بوجود الله ، بحيث أن التسليم بحدوث العالم يؤدى بالضرورة إلى التسليم بوجود الله .

ولذلك فان بحث الكندى الذى يقول بحدوث العالم يرتبط تماما بتدليله على وجود الله ، أى أن العالم عنده إذا كان حادثا ، فإن هذا الحادث لا بد له من علة أحدثته وخلقته وأظهرته إلى الوجود . وهذه العلة هى الله تعالى .

والواقع أن الكندى يتناول دراسة هذه القضية فى كثير من رسائله ، ونذكر منها على سبيل المثال ، رسالته فى « وحدانية الله وتناهى جرم العالم » ورسالته فى « حدود الأشياء » ورسالته فى « الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » .

ولا يكتفى الكندى بالتدليل على وجود الله تعالى عن طريق فكرة الحدوث ، حدوث العالم ، بل نجد أدلة أخرى ، منها دليل يعتمد على فكرة العناية والغائية فى الكون . فالكندى يستدل على وجود الله تعالى بالاستناد إلى هذه الفكرة ، فكرة العناية والغائية ، مستبعدا بذلك فكرة المصادفة والعبث . فالعالم لم يوجد مصادفة ، بل إن هذا العالم بموجوداته يدلنا على العناية والغائية ، وإذا قلنا بالعناية والغائية فقد وصلنا ضرورة إلى التسليم بوجود الله تعالى .

ونود أن نشير من جانبنا إلى أن الكثير من الفلاسفة ، سواء فلاسفة اليونان ، وفلاسفة العصر الوسيط ، أو فلاسفة العصر الحديث ، قد أكدوا على القول بالغائية فى العالم والنظام والاتقان الموجود فيه . وقد صعد أكثرهم من ذلك إلى القول بوجود إله للكون .

نجد هذا عند أفلاطون وأرسطو قديماً ، وليبنتز وكانت Kont حديثاً ، مع مابين أفكارهم فى هذا المجال من تفاوت وتباين أحياناً ، ولكنهم يعبرون فى أقوالهم بصورة أو بأخرى عن تلك الفكرة العامة .

وإذا نظرنا إلى ماتركه لنا فلاسفة الإسلام من مؤلفات ورسائل، فإننا نجد تمسكهم بفكرة العناية والغائية وذلك حين يستدلون على وجود الله . كما نجدهم قد ربطوا بين فكرة الغائية وفكرة العناية الإلهية . ولعلهم أرادوا من وراء ذلك ، تفادى مافى مذهب أرسطو من نقص . ذلك النقص الذى يتمثل تلك الفجوة بين الله والعالم أى أنهم أرادوا أن يؤكدوا وجود علاقة بين الله والعالم، بدليل تلك الغائية والعناية الإلهية المشاهدةفى الكون الذى نعيش فيه سمائه وأرضه أى العالم العلوى والعالم السفلى .

وإذا رجعنا إلى الكندى ، فإننا نجد له نصوصاً كثيرة فى مؤلفاته ورسائله التى سبق أن أشرنا إليها ، تلك النصوص التى إن دلت على شيء ، فإنما تدلنا على اعتقاده بالعناية الإلهية .

كما يستدل الكندى بالكثير من الآيات القرآنية التى تثبت وجود عناية وغائية فى الكون ومن هذه الآيات ، قوله تعالى : تبارك الذى جعل فى السماء بروجاً ، وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً وقوله تعالى : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت . وقوله تعالى : ياأيها الناس أعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون . الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون.

وإذا كنا قد ذكرنا منذ قليل أن الكندى يحاول الربط بين الظواهر العلوية والظواهر الأرضية ، ويصل من ذلك إلى إثبات وجود الله ، فإن ذلك يتضح من خلال الكثير من الأمثلة والشواهد التى يضربها الكندى كأمثلة وشواهد على

العناية الإلهية والغائية . وهذا كله يدل على وجود خالق حكيم أتقن كل شيء صنعاً . وما أعظم حكمة الله فى خلقه .

والكندى يرى على سبيل المثال أن قوام الأشياء الموجودة فى عالم الكون والفساد ، يرجع إلى اعتدال الشمس فى فلكها ، بحيث تدنو من الأرض تارة وتبعد عنها تارة ولو كانت الشمس أقرب من ذلك لاحترق الكون ولوكانت أبعد من ذلك لتجمد الكون .

وما يقال عن الشمس ، يقال عن القمر . إذ لو لم يكن اعتدال بعده من الأرض على ماهو عليه الآن ، بل أقرب ، لمنع تكون السحب والأمطار .

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن الكندى يقدم لنا أدلة كثيرة على وجود الله تعالى ، فإنه لايكتفى بالدليلين السابقين ، بل يقدم لنا دليلا آخر يعتمد على فكرة المشابهة والتماثل بين النفس فى البدن والله بالنسبة للكون .

نوضح ذلك بالقول بأن النظام فى الجسم الإنسانى إذا كان يدل على وجود قوة خفية غير مرئية ، وهى النفس التى تسيرّ الجسم ، فإن التدبير فى الكون يدل على وجود مدبر له .

ومعنى هذا أننا إذا كنا نستدل على وجود النفس التى لاترى ، بوجود تنظيم فى شيء محسوس ملموس مرئى وهو الجسم الإنسانى ، فإننا نستدل أيضاً على وجود خالق للكون لايرى ، من وجود التدبير فى هذا العالم المرئى .

يقول الكندى : إن العالم المرئى لايمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لايرى ، والعالم الذى لايرى ، لايمكن أن يكون معلوماً إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه .

وهكذا يسوق لنا الكندى دليلا على وجود الله تعالى يعتمد على فكرة المقارنة بين عمل النفس فى البدن ، وعمل الله فى الكون . أى أن وجود النظام

فى الكون يدل على وجود منظم له وهو الله تعالى ، تماماً كما نقول إن أفعال البدن تدل على وجود نفس له تدبره .

هذه الأدلة التى يقدمها الكندى لا تمثل كل أدلته على وجود الله تعالى ، بل هى أبرزها ، إذ أنه قدم لنا العديد من الأدلة على وجوده تعالى . وهذا إن دل على شىء ، فإنما يدلنا على الجهد الكبير الذى قام به الكندى والذى تمثل فى البحث فى هذا المجال من مجال الإلهيات .

وإذا انتقلنا الآن من الكندى فيلسوف العرب إلى ابن رشد آخر فلاسفة المغرب العربى ، وجدناه يهتم اهتماماً كبيراً بالتدليل على وجود الله تعالى . إنه بعد قيامه بنقد بعض الاتجاهات التى سبقته كالاتجاه الصوفى والاتجاه الكلامى الجدلى ، يقدم لنا أكثر من دليل على وجود الله تعالى .

من هذه الأدلة ، دليل يعتمد على فكرة العناية الإلهية أو الأسباب الغائية. وإذا كان ابن رشد قد اهتم بإقامة دليل يقوم على هذه الفكرة فإن هذا يعد تأكيداً على ما سبق أن أشرنا اليه ، وهو أن فلاسفة الإسلام قد اهتموا اهتماماً كبيراً بهذه الفكرة ، فكرة العناية الإلهية أو فكرة الغائية كما سبق أن إهتم بها المعتزلة أثناء دراستهم لأصل العدل الذى يعد أصلا من أصولهم الخمسة .

ويذهب ابن رشد إلى أن الهدف من هذا الدليل ، الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله .

كما يشير إلى أن هذا الدليل يتعرف على الله بمصنوعاته ، وهى طريقة الحكماء فهو يقول إن الشريعة الخاصة بالحكماء هى الفحص عن جميع الموجودات . إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التى تؤدى إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة ، الذى هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه . أى أن من أراد معرفة الله معرفة تامة ، عليه الفحص عن منافع جميع الموجودات .

ويمكن نظم دليل ابن رشد هذا ، والذى يقوم على الاعتماد على فكرة الغائية وفكرة العناية الإلهية ، فى صورة قياس كالتالى :

العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان والكائنات .

كل ما يوجد موافقاً فى جميع أجزائه لفعل واحد ومسدداً نحو غاية واحدة فهو مخلوق .

∴ العالم مخلوق ضرورة وله خالق .

ولا يكتفى ابن رشد بالتدليل على وجود الله تعالى بالاعتماد على فكرة العناية الإلهية ، بل يقدم لنا دليلا ثانياً يرتبط من بعض زواياه بالدليل السابق ، وهذا الدليل هو دليل الاختراع .

وهو يقيم هذا الدليل على أصلين هما : هذه الموجودات مخترعة ، كل مخترع له مخترع .

ويذهب ابن رشد أيضاً إلى القول بأن هذين الأصلين موجودان بالقوة فى جميع فطر الناس . فالأصل الأول معروف بنفسه فى الحيوان والنبات ، بل كل الكائنات . يقول تعالى : « إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له » فإننا إذا رأينا أجساماً مادية ثم رأينا الحياة تحدث فيها ، علمنا علم اليقين أن هناك موجداً أوجدها . فلكل شىء سبب ، ولا شىء يحدث مصادفة. أما السماوات فنحن نعلم من قبل حركاتها التى لا تفتر أنها مأمورة بالعناية بما ها هنا ومسخرة لنا . والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة . فإذا اجتمع هذا الأصل مع الأصل الثانى ، الذى يرى أن كل مخترع له مخترع ، صح لنا أن للموجود فاعلا خالقاً له ومخترعاً له .

والواقع أن ابن رشد يقدم لنا الكثير من الأدلة على وجود الله تعالى . ولعل أهم أدلته ، هى تلك التى سبق أن أشرنا إليها . وهذا يدلنا على اهتمام ابن رشد اهتماماً كبيراً بالتدليل على وجود الله تعالى .

وننتهي من هذا كله إلى القول بأن مفكري الإسلام قد بذلوا جهداً وجهداً كبيراً في البحث في هذا المجال، مجال الإلهيات، وأول ما اهتموا به حين بحثهم في هذا المجال، هو إقامة أكثر من دليل على وجود الله تعالى. وإذا كنا نجد اتجاهات مختلفة ومتعددة، كالاتجاه الصوفي القلبي، والاتجاه الكلامي الجدلي، والاتجاه الفلسفي البرهاني، فإن هذا يدلنا على ثراء بحوثهم وعظيم تقديرهم واهتمامهم بالبحث في مجال الإلهيات، وخاصة ما يتعلق منه بإقامة أكثر من دليل على وجود الله تعالى.

بعض مصادر الدراسة :

١ ـ السراج الطوسي : كتاب اللمع.

٢ ـ الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف.

٣ ـ الشعراني : الطبقات الكبرى.

٤ ـ السلمي : طبقات الصوفية.

٥ ـ د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي.

٦ ـ د. أبو العلا عفيفي : التصوف : الثورة الروحية في الإسلام.

٧ ـ الجويني : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد.

٨ ـ الأشعري : كتاب اللمع.

٩ ـ الباقلاني : كتاب التمهيد.

١٠ ـ الأسفراييني : التبصير في الدين.

١١ ـ د. أحمد محمود صبحي : في علم الكلام.

١٢ ـ الكندي : الرسائل الفلسفية : تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة.

١٣ ـ ابن سينا : الإشارات والتنبيهات.

١٤ ـ ابن سينا : الشفاء (القسم الخاص بالإلهيات).

١٥ ـ الغزالي : إحياء علوم الدين.

١٦ ـ الغزالي : تهافت الفلاسفة.

١٧ — ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة .
١٨ — ابن رشد : تهافت التهافت .
١٩ — ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو .
٢٠ — د . ابراهيم بيومى مدكور . فىالفلسفة الإسلامية جزء ١ ، جزء ٢
٢١ — د . محمد عاطف العراقى . النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد .
٢٢ — د . محمد عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق .
٢٣ — د . محمد عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية .

24 — E, Gilson : History of Christian philosophy.

25 — Aristotle : Metaphysics. a revised teat with introduction and Commentary by W, D, Ross.

26 — Arnold and alfred guillaume : The legacy of Islam.

27 — E. Brehier : La philosophie du moyen - age.

28 — Burnet : greek philosophy.

29 — Dugat : Histoire des philosophies et théologiciens musulmans.

30 — Madkour (Dr I) : La place d' Alfarabi dans L'école philosophique musulmane

العلاقة بين الفلسفة والتربية من منظور الاعتزال

دكتور سعيد اسماعيل على

مقـدمة :

لا أظن أنى أبالغ فى كثير أو فى قليل إذا قلت أنه قد اجتاحتنى سعادة كبيرة عندما دعيت للمشاركة فى هذا العمل العلمى . فعضلا عما تحمله المناسبة من دواعى التقدير والوفاء والاعتزاز ،فقد رأيت فيها فرصة ذهبية لابد من إغتنامها ،وهى أن يكون لرجل من المشتغلين بالتربية (وهو كاتب هذه السطور) ، مكان ما فى صفوف المشتغلين بالفلسفة ، وإن كان فى حقيقة الأمر ليس غريبا عنهم بحكم درجته الجامعية الأولى على الأقل ، ذلك لأننى — طوال عملى فى ميدان التربية — قد لاحظت مع الأسف الشديد ما يشبه الأخدود بين الفريقين على المستوى العملى الواقعى ، وإن كانت العلاقة بين الميدانين — كما ستكشف عنه هذه الدراسة — أدخل فى باب العروة الوثقى ، بل يمكن القول إن بينهما ما يشبه الزواج الكاثوليكى .

فبين المشتغلين بالتربية فريق يخشى « التفلسف » فى أمور التربية ويضيق بالنظريات والمناقشات ، ويدأب على إختصار الطريق ، ويتعجل الوصول إلى قرارات وتوصيات « عملية »(1) .

وأصحاب هذا الاتجاهات الذين يريدون « عملا » لا « فلسفة » لا يقدرون طبيعة العلاقة بين النظرية والعمل (وهذه فى حد ذاتها من المسائل الأساسية التى تعنى فلسفة التربية بدراستها وتوضيحها) ، ولا يدركون أنهم بإصرارهم على

ما هو عملى وما هو مباشر يقفون عقبة فى سبيل تطوير الجانب النظرى ، كما يعملون على تضييق أفق العمل والزج به فى أخاديد خانقة .

ومن ناحية أخرى ، نجد الكثيرين من المشتغلين بالفلسفة ينظرون « شذرا » إلى التربية وإستخفافا بالمشتغلين بها وتهوينا من شأنها لالتباسها بالعمل والتطبيق، متأثرين فى ذلك بتلك النظرة التى تقصر مهمة الفلسفة على التأملات النظرية ، حتى هؤلاء الذين لا يؤمنون بالفلسفة الميتافيزيقية ، وينحون نحواً « تجريبيا » و « علميا » لا يشعرون بتعاطف مع التربية من الناحية التطبيقية ، وإن كانوا على إستعداد لإظهار الاهتمام من الناحية النظرية !! بحيث تقفز إلى الأذهان تلك النظرة التى تغلب على أصحاب الياقات البيضاء نحو أصحاب الياقات الزرقاء !

من هنا كان لابد لنا من هذه الدراسة لنؤكد خطأ الميل إلى أى من الجانبين على حدة وإسقاط الآخر من الاعتبار ، ولكى نبين أن الفلسفة بالنسبة للمربى ليست بحثا يقوم به أعمى فى غرفة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها وإنما هى كما يقول أرسطو ، فلنتفلسف إذا اقتضى الأمر أن نتفلسف ، فاذا لم يقتضى الأمر التفلسف ، فلنتفلسف لنثبت أن التفلسف أمر لا لزوم له .

وإن التربية بالنسبة للفيلسوف ليست جهداً عابثاً وتبديداً للطاقات الفكرية وإفساداً لها ، وإنما هى « الغطاء الذهبى » لما يتداوله من عملات نظرية ، ونقصد بالغطاء الذهبى هنا رصيد الخبرة ومخزون التطبيق والعمل .

وسوف نحاول تحقيق ذلك بوسيلتين :

الأولى ، نسعى بها للكشف عن الأسس العقلية والشواهد العملية لضرورة التعاون بين الفلسفة والتربية على وجه العموم .

الثانية : نحاول بها أن نأخذ مثالا من الفكر الفلسفى الاسلامى لنؤكد من

خلاله امكانية تأسيس التربية على نظرات فلسفية من زاوية معينة وفى اتجاه خاص ، وفى نفس الوقت نبين أن مثل هذه النظرات الفلسفية يمكن لها ألا تظل حبيسة السطور التى كتبت على الورق فتتخلق فى سلوك انسانى عملى من خلال العمل التربوى .

وقد وقع اختيارنا على « المعتزلة » بالذات ، لأنهم من الفئات التى لم يفكر التربويون قبل ذلك فى امكانية الاستفادة بآرائهم فى المجال التربوى على أساس أن آرائهم تنزع إلى الجدل الفكرى البحت والمناقشات النظرية ، الصرفة ولأن المشتغلين بالفلسفة فى تناولهم لهذا الفريق ، لم يؤكدوا أن آرائهم تشكل فى جملتها زنادا يحتاج إلى من يقدحه كى تنطلق إلى دنيا العمل ، فتعيد صياغته وتنشىء انسانا جديدا .

مكانة التربية بالنسبة للفلسفة :

لقد قطعت الحضارة الانسانية مرحلة كبيرة من التقدم العلمى تغيرت على أثرها النظرة إلى كثير من المشكلات التى كانت من صميم موضوع الفلسفة . وترتب على هذا أن كان لابد للفلسفة أن تتغير وظيفتها ، فالذى حدث هو انقلاب علمى واسع المدى لا يكاد يدع جزئية من جزئيات الاعتقاد عن الطبيعة ، الفيزيقية منها والبشرية ، دون أن يحدث فى موقف الناس العملى ومزاجهم ، فكلما تقدم الانقلاب ، زود هذا التغير بمصطلحات ملائمة تناسب حاجاته وتزيده وضوحا وجلاء ، فتقدم العلم فى تصميماته الواسعة وفى تفصيلاته النوعية عن الواقع هو على وجه الدقة ما زود الناس بذلك العتاد العقلى من الأفكار والحقائق الشيئية الذى لا بد منه لصياغة النزعة الجديدة واستحثاثها على سرعة السير ثم ايصالها إلى الناس واذاعتها فيهم ، فبدلا من ذلك الكون المغلق يقدم لنا العلم الحديث الآن كونا غير متناه من حيث الزمان والمكان ، كليهما لا حدود له ولا تخوم هنا أو هناك فى هذا الطرف أو فى ذاك ، كونا معقدا فى تركيبه الداخلى تعقيدا

لا نهاية لا نهاية فى مداه ، ومن ثم كان كونا مفتوحا ، عالمنا منوع الأشكال تنوعا ليس له نهاية ، فهو عالم لا نكاد نسميه كونا بالمعنى القديم مطلقا لأنه متعدد متكثر ومعقد بعيد المدى لا نستطيع أن نوجزه فى أية صيغة واحدة أيا كانت ، فالتغير لا الثبات حقيقة الوجود الآن(٢) .

وكان من الضرورى أن يؤدى هذا إلى توجيه الفلسفة إلى مهام أخرى جديدة ، فأصبح التفكير الفلسفى — من وجهة نظر الكاتب على الأقل — ظاهرة ثقافية ذات دلالة إجتماعية خطيرة ، فهو ، كالتفكير فى العلم والسياسة والأدب ، والفنون ، نشاط فكرى ينشأ إستجابة لحاجة إجتماعية ، ويتأثر ويتلون بظروف المجتمع السياسية والاقتصادية والعملية والدينية ، وهو يقوم باستجابة للحاجة إلى إيجاد التكامل فى السلوك الجماعى واستعادة توازنه الذى يكون قد اختل نتيجة للتناقض فى الاهتمامات والمصالح على المستوى الجماعى .

ومن هنا كانت (القيم) هى لب الفلسفة وصميمها . والفلسفة إنما تبحث عن القيم ، لأن أكثر إشتغالها بالإنسان وسلوكه فى الحياة ، ولا سلوك عند الانسان العاقل ، بغير إتجاه إلى يمين أو إلى يسار ، وهذا الاتجاه يقتضى معرفة قيمة ما نحن مقدمون عليه ، وهذه القيمة هى التى تحدد السلوك وتوجهه .

إن هناك من يقول ، إن أفعال الناس تتبع نظرياتهم عن العالم والحياة الإنسانية ، وإلى ما هو خير وشر ، وأن الخير والشر يرجعان إلى ما نحب ونكره وما نحبه أو نكرهه من الأمور « الشخصية » الخاصة التى نعجز عن الحكم عليها على أسس « موضوعية » ، هذا إلى أن ما نحب وما نكره أمور تستعصى على التغيير بالمعرفة وما دامت هذه الأمور تعيش فى عزلة وخفاء بين الفرد ونفسه . وقد يمكن تقدير القيم الخارجية لأنها ليست سوى وسائل لا غايات حقيقية ، ومن هذا الوجه يمكن تحديدها بمناهج تخضع للفحص العلمى . ولكن الغايات الحقيقية

التى تخدمها هذه الغايات الظاهرة ، فانها من الأمور التى تحبها أو تكرهها الجماعات والطبقات والنحل والاجناس[٣] .

ولكن لابد من الاعتراف بأن العلم على الرغم من تلك الخطوات المذهلة التى خطاها لا يزال هناك الكثير أمامه ، فالمنهج العلمى لم يصل بعد إلى تمام النضوج ، ولن يبلغ المنهج كماله إلى حين يشمل الأمور الإنسانية . ومصدر الشرور اليوم راجع إلى عدم التوازن فى تطبيق منهج البحث على كل شىء ، لأنه يطبق على العلوم فقط ، ومهمة الفلسفة ، الأشتغال بالمشكلات الناشئة عن هذا الانفصال بين منهج يطبق على العلوم وآخر يطبق على الانسانيات .

وهنا تبرر لنا تلك العلاقة الوثيقة بين الفلسفة والتربية . والواقع أن التربية تعطينا مجالا نشرف منه وننفذ المعنى الى الإنسانى للمناقشات الفلسفية الذى يتميز عن معناها الفنى ، فمن يطلب الفلسفة للفلسفة ، عرضة دائما للخطر الذى ينشأ عن إعتبارها رياضة بارعة وشديدة الفكر ، واعتبارها شيئا هاما لا يتعلق به سوى الفلاسفة ولا يعود إلا إليهم . أما إذا قرينا المسائل الفلسفية من ناحية ما يقابلها من ضروب الاتجاهات الفكرية أومن من ناحية ما يترتب على العمل من تبديل فى التربية العملية ، فلن تغرب عنا أوضاع الحياة التى تعبر عنها مسائل الفلسفة . وفى الحق ، أن كل نظرية فلسفية لا تؤدى إلى تبديل فى العمل التربوى ، لابد أن تكون مصطنعة ، ذلك بأن وجهة نظر التربية تعيننا على تفهم المشاكل الفلسفية فى منابتها التى نشأت فيها وزكت ، أى فى موطنها الطبيعية حيث يؤدى قبولها أو رفضها إلى تبديل فى الناحية العملية فى التربية .

إن النظريات الفلسفية لا تحمل مصباحا كمصباح علاء الدين السحرى ، فتجد ما ننشئه بالفكر فى القيم حاضراً من فوره بين يديها ، فاذا كانت العلوم فى الفنون الآلية عبارة عن أساليب لإدارة الأشياء إبتغاء إستخدام قواها لأهداف معينة ، فكذلك الفلسفة فى فنون التربية ، تستطيع إستنباط الوسائل لاستخدام قوى البشر وفقا لما يوحيه التفكير الجدى من الافكار حول الحياة ، والتربية حينئذ ، هى المختبر الذى تتجسم عنه الأفكار الفلسفة وتمتحن[٤] .

والحق أننا لو أمعنا النظر فى التاريخ القديم للفلسفة ، سنجد أن ذلك ليس أمرا عجبا !! فقد كان سقراط شيخ الفلاسفة معلما للشباب . وكتب أفلاطون (الجمهورية) وبسط فيها نظاما للتربية توجه بالفلسفة ، وافتتح الاكاديمية يربى فيها طائفة من الفلاسفة تربية فاضلة رشيدة ويعدهم ليكونوا حكاما للمدينة(٥) .

وكان سقراط يرى أن الرجل الذى لا يعرف الخير ، لا يستحق أعماله أن تعد فاضلة . ولقد كان أنصار التربية القديمة يرون أن مصدر الفضيلة هو التعود على الاعمال الصالحة ، ولكن سقراط ذهب إلى أن الفضيلة من الاشياء التى تؤخذ بالتلقين ، وأن الواجب تلقينها للعلمين ، ولقد أفرغ أفلاطون فى كتابه القوانين أفكار أخريات أيامه ، ونتائج تأثره من الانحدار المضطرد فى الاخلاق الوطنية فى أثينا ، وفشله كفيلسوف فى اقامة حكومة فى « سيراكوزا » . ومن هذه العوامل كلها ، كان طابع « القوانين » مغايرا لطابع « الجمهورية » ، فالجمهورية تمثل نزعة الاصلاح الاشتراكى كرد فعل للحركة الفردية ، أما كتاب القوانين فنرى فيه الرجوع إلى القديم .. واذا كانت الجمهورية قد استبعدت ، طبقة الشعراء لما لهم من أثر سىء فى الاخلاق ، فالقوانين قد استبعدت ، ان لم تكن أهملت ، طبقة الفلاسفة ، فافلاطون قد استبعد فى قوانينه تلك المرحلة التى خصصها فى جمهوريته للدراسات الحوارية ، وأصبحت التربية مجرد دراسات العلوم الرياضية أو الفلكية من ناحيتها الدينية(٦) .

وكانت الفلسفة على عهد سقراط وأفلاطون حية لاتصالها المباشر بالمجتمع وبالناس عن طريق الحوار والجدل ، وكان لها من أجل ذلك معنى وأدت وظيفة فلما انعزلت عن المجتمع واقتصرت على المناقشات داخل جدران المدارس ، أضحت لفظية ومحاولات فارغة ، ولم يعد لها معنى مفهوم ولا أصبحت تؤدى وظيفتها ، فاذا عادت الفلسفة إلى الحياة مرة أخرى واتصلت بالناس تبحث فى أمورهم ، فلا جرم أن تكون عندئذ هى التربية بالمعنى الواسع لهذا الاصلاح .

مكانة الفلسفة بالنسبة للتربية :

واذا كانت هذه هى حاجة الفلسفة الى التربية ، فما هى حاجة التربية الى الفلسفة ؟

قبل الاجابة على هذا السؤال ، لابد لنا من الاعتراف بأن هناك من المربين وغيرهم اعتقاد راسخ ذو تأثير بعيد المدى ، بأن النجاح فى التدريس يتوقف على اخلاص المدرس وعلى سيطرته على المادة الدراسية مع الالمام ببعض المبادىء البيداجوجية . والمقصود بها بعض أصول التدريس، طرقه وقواعده وخطواته. وهذه الاصول والقواعد هى أسرار النجاح فى المهنة وهى التى توفر الحلول لجميع المواقف والمشكلات . وواضح أن هذا اللون من التفكير لا يجد للنواحى النظرية جدوى على الاطلاق . وللاسف ، إنه تفكير منتشر فى المدارس بين المدرسين عامة ، وبين الاداريين خاصة داخل المدرسة وخارجها وفى معاهد اعداد المعلمين حيث تعتبر الدراسة الفلسفية ، مضيعة لوقت الطالب وترفا يحسن الاستغناء عنه. وهناك تعاطف بين هذا الاتجاه ، وبين العلوم « النافعة » والبحوث التى تخرج علينا بنتائج جاهزة للتطبيق السريع ، فان قدر هذا الاتجاه علم النفس مثلا ، فهو لا يقدر ما فيه من نظريات ، انما يقدر ما يخرج به من معادلات أو « وصفات » لمختلف أنواع المواقف . وممثلو هذا الاتجاه على استعداد دائم لأن يبرهنوا على أنه لا نفع للمربى من الفلسفة بالقول بأن أكثر المدرسين والاداريين الذين أثروا فيهم تأثيرا بالغا وغيروا مجرى حياتهم والذين شهد لهم الجميع بالكفاءة والامتياز ، لم تكن لهم صلة بالفلسفة على الاطلاق .

ولكى نبين ما فى هذا الاتجاه من تهافت ، لابد لنا من العودة الى السؤال الذى طرحناه . إن التحليل البسيط لمعنى التربية والذى يمكن ايجاز ملامحه فى الخطوط الثلاثة التالية ، هو السبيل للاجابة على هذا السؤال[٧] :

ا ــ مجموعة من الاساليب الفنية التى تهدف إلى إعطاء معارف ومهارات وإتجاهات .

ب ــ مجموعة من النظريات التى تهدف إلى تفسير أو تبرير إستعمال الاساليب الفنية .

حـ ــ مجموعة من القيم والمثل التى تتضمنها وتعبر عنها الغايات التى من أجلها أعطيت هذه المعارف والمهارات والاتجاهات والتى توجه نتيجة لذلك حجم ونوع التدريب الذى أعطى .

وهذا العنصر (جـ) هو العنصر الذى يظهر فيه شدة الاتصال بين الفلسفة والتربية ، فالعنصران (أ) و (ب) وهما الاساليب الفنية للتدريس ، والنظريات التى تفسر هذه الاساليب أو تبررها ، أمور يمكن تحديدها أو إتخاذ قرار بشأنها بطرق العلوم الوضعية وبالذات علم النفس . والسؤال عن أى من هذه الاساليب أكثر فعالية فى تدريس الحساب أو الجغرافيا أو أى مادة أخرى ، هى مسألة حقيقية يمكن تحديدها عن طريق الملاحظة المصقولة بالتجربة والمعاناة بواسطة الاساليب الاحصائية لتقدير أوزان البراهين والاثباتات المستخدمة . على أن هناك طريقا واحدا تستطيع فيه الفلسفة أن تؤدى خدمة فى هذا المجال ، فليس واضحا دائما بالنسبة لطلاب أى علم من العلوم الطبيعية ماهية العلاقة بين النظريات العلمية التى يدرسونها والحقائق التى تؤيد هذه النظريات أو التى تحاول هذه النظريات تفسيرها . ومن المؤسف أن هذه العلاقة بين النظرية والحقيقة ، ليست واضحة فى غالب الامر للطالب حتى فى حالة العلوم الفيزيائية على الرغم من أن هذه العلوم تعطى إمكانية فهم هذه العلاقة بأقصى درجة من اليسر . أما فى حالة العلوم البيولوجية والاجتماعية ، فالعلاقة بين الحقائق المستمدة من المشاهدة أو التجربة والهيكل العلوى التفسيرى للنظرية ، فدائما ماتكون أكثر تعقيدا وصعوبة . وهذه المسائل الخاصة بطبيعة النظرية ووظيفتها التفسيرية هى أساسها مسائل فلسفية [8] .

وعلى أى حال ، فان مسائل القيمة التى يثيرها العنصر (ج) هى التى تشكل أكثر المشكلات حساسية بالنسبة لطالب التربية ، وهى بالذات المشكلات التى يمكن للفلسفة أن تقدم العون فيها إلى المدى الذى يجعلها قادرة على توضيح طبيعة هذه المشكلات وشرح خصائصها المميزة .

وقد سبق ا « برسى نن » أن شرح فى كتابه «التربية مادتها ، مبادئها الاولية» بتفصيل كبير أثر الفلسفة على جوانب التربية المختلفة ، نكتفى منه بما أوضحه لبيان أثر الفلسفة فى أغراض التربية [٩] .

استعرض « نن » بعض أهداف التربية ، فبعض المربين — كما يقول — ينادى بأن الغرض من التربية هو « بناء الاخلاق » ، ويرى آخر ، أنها « الاعداد للحياة الكاملة » ، ويقرر ثالث أن غرضها ، تكوين « العقل السليم فى الجسم الصحيح » . . . . وهكذا يمكن أن نمضى فى سرد سلسلة طويلة من هذا النوع من الاجوبة : هذا ويبدو للقارىء من أول وهلة أن كل غرض من هذه الأغراض صحيح أو مقنع فى حد ذاته ، ولكن إذا أمعنا النظر فى هذا العرض وتساءلنا عن أى نوع من الاخلاق نريد أن نكون ؟ أو ما أنواع النشاط التى تتضمنها الحياة الكاملة ؟ أو ماصفات العقل السليم ؟ اتفقنا مع الاستاذ « كيتنج » الذى قرر بصفة قاطعة أنه من الصعب تعيين غرض عام للتربية وأن مايبدو من نجاح هذه المحاولات لتحديد غرض عام للتربية ، ليس إلا وهما خاطئا سببه الرئيسى هو أن كل واحد يستطيع أن يقول هذه الاغراض حسبما شاء داخل نطاق واسع الحدود ، فمثلا فكرة « أ » من الناس عن الاخلاق المثالية ربما كانت مضحكة جدا فى نظر « ب » ، وما يعتبره « ج » حياة كاملة بالنسبة له ، ربما اعتبره « د » عقل غر فى جسم همجى .

وقد أرجع سير برسى نن هذا الخلاف إلى أثر الفلسفة فى التربية — فكل نظام تربوى يقوم على فلسفة عملية خاصة تتصل بالحياة اتصالا وثيقا ، ولما كان كل غرض تربوى محسوس يقوم على وجهات نظر خاصة إلى الحياة ، أى برمى

إلى تحقيق مثل أعلى ، ولما كانت المثل العليا للحياة دائمة التغير والاختلاف ، أنتظرنا دائما صراعا يظهر أثره فى نظريات التربية .

ولقد أرجع سيربرسى نن السبب لهذا الاختلاف فى تحديد أهداف التربية ألى عامل هام هو تعقد الطبيعة البشرية ، فالناس يختلفون الواحد منهم عن الآخر إختلافا كبيرا ، فهم جميعا كسكان الجزر المنعزلة وسط المحيط ، يفصل كل جزيرة عن الاخرى بحر لايمكن اجتيازه ، لكنه يمكن أن يكون بينهم أتصال عقلى غير مباشر وبطريقة تقريبية عن طريق حركات الشفاة . وماتخرجه من ألفاظ أو عن طريق ماتخطه الأيدى من عبارات أو أشارات . ولكن على الرغم من ذلك فهناك التكوين العقلى الخاص بكل فرد منا مما يؤدى إلى حدوث إختلاف فى أهداف التربية .

ثم إن التربية إذا كانت تتأثر بالاوضاع الاجتماعية والاقتصادية ، وبمؤثرات العملية التاريخية ، فإنها لابد أن تقوم على دراسة هذه الاوضاع والمؤثرات . . والاختيار من بينها على ضوء تصورات وإتجاهات تحدد مستقبل المجتمع الذى تعمل فيه . ولما كانت وظيفة الفلسفة والفكر الفلسفى تحليل هذه الاوضاع ونقدها لاقامة الاختيار على أسس علمية تواجه به التناقض بين القوى المختلفة والاتجاهات المتضاربة ، كانت حاجة التربية ماسة إلى الفلسفة .

ومن هنا كان القول بأن التربية باعتبارها مجالا للتطبيق الفنى العلمى لابد أن تستند إلى أصول مستمدة من التخصصات التى تفيد فى فهم جوانبها ، وفى مقدمة هذه التخصصات الدراسات الفلسفية ، وعلى هذا النحو تستند التربية إلى أصول فلسفية حيث أنها تعالج الفرد فى أطار المجتمع الذى ينتمى إليه ، ولا بد لها أن تبنى عملها على مفاهيم واضحة بشأن طبيعة الفرد وما هية المجتمع ونوع القيم التى يسعى إليها ونوع النظام السياسى والاقتصادى الذى يحقق هذا النوع من القيم ونوع المواطن الذى ينبغى أن يترجم فى سلوكه هذه القيم . وإذا كانت الفلسفة تهدف إلى الوصول إلى مفاهيم واضحة بشأن هذا كله ، فانها

تعتبر ذات وظيفة خلقية ، ومنها تستمد التربية صفتها الخلقية والتى قوامها الاختيار بين أنواع مختلفة من القيم (١٠) .

ولقد أدرك بعض المربين هذه الحقائق مثل ديوى وكلباتريك ويودا وغيرهم (١١) فذهبوا إلى أن التربية تحتاج إلى مزيد من التفكير النظرى . . إلى مزيد من التفلسف حتى لا تأتى التصرفات والبرامج والخطط التربوية ، هوجاء أو عرجاء لانها لم تطرق الامور من زوايا متعددة ، ولم تعط للاعتبارات المختلفة فى المواقف فرصة للتعبير عن نفسها ، ولم تر المشكلات فى أطارها الشامل وفى ارتباطاتها وعلاقاتها المتعددة ، ولهذا قال ديوى أن النظرية فى التحليل الاخير هى أكثر الامور جدوى من الناحية العلمية ، ذلك لأن توسيع مجال الاهتمام ودفعه إلى ماوراء الرغبة المباشرة والهدف المباشر ، يؤدى فى النهاية إلى خلق أهداف أعم وأبعد أثرا ويمكننا أن نستغل قدرا أشمل وأعمق من الظروف والوسائل .

فلسفة التربية كصيغة للتزاوج بين التربية والفلسفة :

وهكذا نرى تلك العلاقة التفاعلية بين الفلسفة والتربية ، فالفلسفة كما أوضحنا هى التعبير الفكرى عن أوضاع الثقافة ومشكلاتها . والتربية كما رأينا أيضا هى تلك العملية الاجتماعية التى تختبر فيها نظريات الفلسفة ومبادئها إختبارا علميا يترتب عليه تدعيم النظرية أو رفضها أو تعديلها ، وفلسفة التربية فى هذا الاطار تصبح ذلك النشاط الذى يقوم به جماعة المربين والفلاسفة وغيرهم لابراز هذه العلاقة بين الفلسفة والتربية ولتوضيح العلمية التربوية وتنسيقها ونقدها وتعديلها فى ضوء مشكلات الثقافة وصراعاتها التى تبلورها الفلسفة .

وفلسفة التربية بهذا المعنى ، تستطيع أن تقدم الكثير لدارسيها ، من ذلك (١٢) :

١ — الفهم : بحيث يكون لدينا فهم أفضل لمعنى اشتغالنا بالعملية التربوية .

٢ — ادراك العلاقات ، وذلك بأن نرى الفعل التربوى فى كليته وفى علاقته بمظاهر الحياة الأخرى واهتماماتها خاصة وأننا فى هـــذا العصر ، عصر التخصص تشغل الإنسان مهنته حتى أنه ليفقد ادراكه للمكان الذى يحتله فى الاطار العام للاشياء ، ومثل هذا التضييق للنظرة يؤدى فى الغـالب إلى احساسه بأنه عديم النفع .

٣ — ازالة عوامل التناقض ، وذلك بامداد الدارس بوسيلة التعرف على أنواع الصراع والتناقض ومحاولة القضاء عليها .

٤ — اقتراح خطوط جديدة للنمو ، فمن طريق خطة التفسير الشاملة النقدية يمكن الوصول إلى نتائج نظرية معينة تختبر عند التطبيق .

٥ — إثارة الأسئلة ، فمن المعروف أن أهم عمل للفلسفة، بما فيها فلسفة التربية ألا تقدم إجابات بقدر ماتثير من أسئلة ، إذ يجب على كل دارس لهذا اللون من المعرفة ، ألا يقنع بمجرد قبول أفـكار ثابتة وبرامج محددة للتربية ، بل يجب عليه أن يسعى دائما للبحث عنها : لماذا ؟ وعلى أى أساس؟ وفى أى اطار؟ وعلى أساس أى الفروض ؟ وبهذا الاتجاه الذى يبحث ويمحص ويسأل ، تستطيع التربية أن تـكون حيوية وعمل ناميا .

ومن المعروف أن للفلسفة مجال هام يكون أحد جوانبها ألا وهو فلسفات العلوم المختلفة كفلسفة الرياضيات وفلسفة التاريخ وفلسفة العلوم.. الخ ، ولذلك كانت فلسفة التربية أحد فروع هذا المجال .

فلسفة الاعتزال كأساس للتربية

فاذا كانت هذه هى العلاقة بين الفلسفة والتربية ، فالى أى حد يمكن أن نجد فى فكر المعتزلة ركنا قويا يمكن أن تقوم عليه التربية على وجه العموم، والتربية الإسلامية على وجه الخصوص ؟ وبمعنى آخر ، إذا كنا قد أكدنا أن الفلسفة هى النظرية العامة للتربية ، وإذا كنا قد أوضحنا أن الفلسفة تشكل أصلا من أصول التربية ، وإذا كنا قد برهنا على أن التربية هى « المختبر » الذى تختبر فيه صحة الآراء والمذاهب الفلسفية ، فهل يمكن لبعض الآراء التى نادى بها المعتزلة أن تصبح موجها للعمل التربوى ؟ وهل يمكن لمثل هذه الآراء أن تترجم سلوكيا؟ ذلك هو ماسوف نحاول الإجابة عنه فى هذا الجزء .

بيد أنه قبل أن نمضى إلى محاولة الإجابة، لابد لنا من التنبيه إلى أننا لانستطيع أن نزعم أن للمعتزلة فكرا تربويا مباشرا ، مثلما نرى لدى الغزالى وإخوان الصفاء وابن خلدون وغيرهم من المفكرين والفلاسفة الإسلاميين ، وإنما نحن هنا نبحث عن « التطبيق التربوى » لآرائهم ، ونفتش عن دلالاتها التربوية وإمكانياتها السلوكية ، أو بتعبير آخر ربما أكثر صراحة وأشد وضوحا ، أن مانحاول القيام به هو الترجمة التربوية لبعض آراء المعتزلة وأفكارهم الفلسفية .

ضرورة حرية الارادة لتربية الانسان .

الحرية هى إحدى العلامات المميزة لطبيعة الإنسان ، فلكى يكون الفرد إنسانا ، يجب أن يكون قادرا على إختيار ما سوف يكون عليه ، وماسوف يقوم به ، لاأن يتبع تبعية مجردة أوامر الضرورة الفطرية أو الآلية ، فالمادة غير العضوية تتحرك بطريقة وضعتها قوانين الطبيعة ، ويتحدد سلوك الكائنات الحية بمبادىء بيولوجية ومن الممكن أن يكون سلوك الإنسان مجرد حالة معقدة لنشاط بيولوجى ومادى ، وألا يوجد فى الحقيقة ، مايميز الطبيعة الإنسانية ، ولكن يبدو أن الإنسان يفهم من الداخل أن حريته قوة تختلف

فى نوعها عن عمل الأجهزة البيوفيزيقية العادية ، وربما تنتشر هذه الحرية أيضاً بدرجة أقل فى الكائنات الدنيا ، ولكنها تصبح فى الإنسان عاملا أساسيا فى طبيعته ، وبصرف النظر عن هذه المشكلة الكبرى ، يبدو أن حرية الاختيار عامل أساسى فى وعى الكائن الحى بما هو عليه(١٣) .

وتسود الآن النظرة إلى الحرية على أنها حق لكل إنسان ، إذ بدونها ، يحتل الفرد مكانا أقل من الإنسان ، وربما كان الكفاح من أجل الحرية هو الهدف الاسمى لكل حركة ثورية عبر الأجيال الإنسانية وبخاصة فى القرن العشرين . والحرية التامة لاتتحقق دائماً فى حياة الإنسان إذ أن الظروف الإجتماعية غير المناسبة تخنقها ، وبذلك يحرم الفرد منها . وعلى هذا الأساس ، فالحرية هدف نسعى لتحقيقه وليست من الممتلكات التى تهبها الطبيعة . وإذا كانت الحرية جزأ من جوهر وجود الإنسان ، فهناك أفراد أقل من أن يوصفوا بالانسانية التامة ، والكفاح من أجل الحرية هو فى الوقت نفسه كفاح من أجل الإنسانية الكاملة .

وحيث أن التربية هى عملية توجيه نمو الأفراد ، وحيث أن الحرية أساسية فى تحقيق الذات الحقيقية ، فان من أهداف التربية ، نمو الحريات فنتائج التربية يجب أن يكون الانسان الحر .

أما إذا فقد الإنسان حريته ، فان النتائج السيئة فى تربيته أكثر من أن تعد وتحصى ، فالانسان الفاقد لحريته — فيما يقول المفكر العربى عبد الرحمن الكواكبي — غالبا ما يكفر بنعم مولاه لأنه لم يملكها حق الملك ليحمده عليها حق الحمد ، ويصبح حاقدا على قومه لأنهم عون الاستبداد عليه ، ويفقد حب وطنه لأنه غير آمن على الاستقرار ، ويود لو انتقل منه ، ويصبح ضعيف الحب لعائلته لأنه ليس مطمئنا على دوام علاقته معها ، وتختل الثقة فى صداقة أحبابه

لأنه يعلم منهم أنهم مثله لا يملكون التكافوء ،وقد يضطرون لاضرار صديقهم، بل وقتله وهم باكون[14] .

وهذه الحال تجعل الإنسان لايذوق فى الكون لذة نعيم غير الملذات البهيمية، بناء عليه ، يكون شديد الحرص على حياته الحيوانية وأن كانت تعيسة ، وكيف لايحرص عليها وهو لايعرف غيرها ؟ أين هو من الحياة الثقافية وأين هو من الحياة الإجتماعية ؟

ومن هذا يتضح أن التربية الصحيحة غير مقصودة ولامقدورة فى غياب الحرية إلا ما قد يكون بالتخويف من شر المستبدين . وهذا النوع يستلزم انخلاع القلوب لاتزكية النفوس.وقد أجمع علماء السياسة والأخلاق والتربية على أن الاقناع خير من الترغيب ، فضلا عن الترهيب ، وعلى هذا بنوا قولهم : أن المدارس تقلل الجنايات لاالسجون ، ووجدوا أن القصاص والمعاقبة قلما يفيدان فى زجر النفس ، كما قال الحكيم العربى[15] .

لاترجع الأنفس عن غيها مالم يكن منها لهـــا زاجر

ومن يتأمل جيداً قول الله سبحانه وتعالى : « ولكم فى القصاص حياة ياأولى الألباب » ، يلاحظ أن معنى القصاص لغة ، هو التساوى، ويدقق النظر فى القرآن الكريم ، وسائر الكتب السماوية ويتتبع مسالك الرسل العظام عليهم السلام ، يرى أن الاعتناء فى طريق الهداية منصرف فيها إلى الاقناع ، ثم إلى الاطماع عاجلا أو آجلا ، ثم إلى الترهيب الآجل غالبا ، ومع ترك أبواب تدلى إلى النجاة.

وإذا كانت هذه هى ضرورة الحرية لحسن القيام بالعملية التربية ، فالى أى حد كان المعتزلة متحمسين لها ، وقائلين بها ؟

الحق أن أغلب الفلاسفة قد نظروا إلى تلك الحرية على أنها مشكلة ميتافيزيقية بحتة ، أو بالأخرى مشكلة تمس صميم الاعتقاد وليست مشكلة من مشكلات العمل . أما بالنسبة للمعتزلة فقد قصدوا بها وجهة أخلاقية لا وجهة ميتافيزيقية.

وهم فى بيانهم لحرية إرادة الإنسان يرون أن إرادة الله سبحانه وتعالى على وجهين : أحدهما إرادة حتم ، والأخرى إرادة أمر معها تمكين وتفويض ، فأما إرادة الحتم ، فهى ما أراد من خلق السماوات والأرض والجبال . . . وأما المعنى الآخر ، فهو الإرادة التى معها تمكين ، وهو قوله سبحانه وتعالى: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا أياه وبالوالدين أحسانا »[١٦] . فكان قضاؤه فى ذلك سبحانه ، ما أمر به من أن لانعبد معه غيره ، وما أمر به من البر والاحسان إلى الوالدين ، فأراد الله من العباد أن يطيعوه بما ركب فيهم وأحسن به اليهم من الاستطاعات وما أعطاهم من الآلات ، بالاختيار منهم لطاعته والايثار منهم لطاعته والايثار منهم لمرضاته .

وهذا يعنى أن الامر إذا تعلق بالأفعال والمحدثات التى هى خاصة بالخالق ، ولايستطيعها الإنسان ، فان الأمر حينئذ من الله ، والإرادة لاتقع لها مخالفة ولا يمكن أن تقع لها هذه المخالفة من جهة الإنسان . أما إذا كان الأمر متعلقا بالأفعال والمحدثات التى هى فى استطاعة الإنسان ونطاق قدرته ، فان من الممكن أن تقع للانسان إرادة ، وأن تحدث وتنفذ هذه الإرادة[١٧] .

ويؤكد واصل بن عطاء[١٨] أن أفعال العباد محصورة فى: الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم . وقال : ويستحيل أن يخاطب العبد « بافعل »وهو لا يمكن أن يفعل ، وهو لايحس من نفسه الاقتدار ، ومن أنكره ، فقد أنكر الضرورة . واستدل بآيات على هذه الكلمات ، وكذلك من سار على نفس الدرب ، ومن هذه الآيات :

— « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر »[١٩] .

— « قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم ، فمن أهتدى فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضل ، فإنما يضل عليها »[٢٠] .

— « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى »[٢١] .

— « وما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك »[٢٢] .

— « كل نفس بما كسبت رهينة »[٢٣] .

وقد صور المسعودى رأيهم هذا بقوله[٢٤] : «إن الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ، ونهوا عنه بالقدرة التى جعلها الله وركبها فيهم ، وأنه لم يأمر الا بما أراد ولم ينه إلا عما كره ، وأنه ولى كل حسنة أمر بها ، برىء من كل سيئة نهى عنها . لم يكلفهم مالا يطيقونه ، ولا أراد منهم مالا يقدرون عليه ، وأن أحدا لا يقدر على قبض ولا بسط ، إلا بقدرة الله التى أعطاهم إياها ، وهو المالك لها دونهم ، يفنيها اذا شاء ، ويبقيها اذا شاء ، لو شاء لجبر الخلق على طاعته ، ومنعهم اضطراريا عن معصيته ولكان على ذلك قادراً على أنه لا يفعل ، اذا كان فى ذلك وقع للمحنة وازالة للبلوى .

ولعل أحسن مايظهر الدلالة التربوية لآراء المعتزلة ، مايشترطه أبو الهذيل العلاف لقدرة الإنسان على الشىء ، وهو أن يكون عارفا لكيفيته ، ومالا يعرف كيفيته ، لا يقدر عليه[٢٥] . وأصل هذه النظرية فى الفلسفة — كما بينا — عند سقراط وأفلاطون . فإن كلا من سقراط وأفلاطون اشترط لمسئولية الإنسان على الفعل ، العلم ، ولهذا قالا : الفضيلة العلم ، أو العلم الفضيلة[٢٦] ، ذلك لأن الإنسان غير العارف غير قادر ، وهو عاجز ، والعاجز لا يكون مسئولا . وهما لهذا جعلا الجاهل معذورا اذا فعل فعلا يخالف الفضيلة ، وهو أولى بالاشفاق منه بالتعذيب . فهما قد عولا على المعرفة فى اشتراط المسئولية وهذا معقول لأن الانسان مسئول عما يقصد ، وأما ما لا يقصد فليس مسئولا عنه ، ولا يقصد الإنسان الشىء إلا إذا عرفه ، فالمعرفة اذن شرط للمسئولية أو القدرة على اتيان شىء .

ولقد حظيت قضية توقيت الاستطاعة ، أقبل الفعل هى ؟ أم مصاحبة ؟ بالقدر الأكبر من الجدل بين المعتزلة وخصومهم فى مباحث هذا الباب ، قد

لا يكون المكان مناسبا للاشارة إليها ، وإن كان الشائع لديهم ، هو أن القدرة متقدمة على الفعل ، وهذا بالطبع يعطى لحرية الارادة والاختيار معنى حقيقيا .

طبيعة الانسان :

ومن المسلم به أن كل عمل تربوى بما يتضمنه من أهداف وخبرات ، وطرق وأساليب ، إنما يعبر بالوعى أو باللاوعى ، عن وجهة نظر فلسفية بشأن النظام الاجتماعى الذى تعتبر التربية جزءا منه ، وعن علاقة هذا النظام بالانسان ،وعن طبيعة هذا الانسان الذى يقع عليه فعل التربية منذ البداية . ولهذا ،فان استيضاح وجهات النظر المختلفة التى عالجت طبيعة الانسان ، ينبغى أن يكون البداية الأساسية لكل من يتصدى لتوجيه أى عمل تربوى تمهيدا لتكوين مفهوم علمى سليم عن طبيعة الانسان يتخذ من بعد ذلك أساسا لمراجعة جوانب العملية التربوية كلها وتحديد دورها فى الثقافة التى يعيش فيها الناشئون ، إذ أن أخطر ما يصيب التربية أو يعوقها عن تحقيق وظائفها الثقافية ، أن تتعدد وجهات النظر بشأن طبيعة الانسان أو يحيطها الغموض بما يؤدى إلى غموض الأسس التى تقوم عليها العملية التربوية فى المدارس وغموض أهدافها كذلك[27] .

وإذا كانت معرفة طبيعة الانسان من بين جميع الأشياء ، يجب أن تكون دقيقة ومؤكدة لأنها تتعلق بذواتنا التى نمارسها ممارسة مباشرة وثيقة ، وبغيرنا من نفس النوع الذين نقابلهم دائما ، بانتظام فى حياتنا العادية بطرق مختلفة عديدة ، إلا أن الحقيقة أن هذا التأكيد المتوقع بالنسبة للطبيعة الانسانية ليس له ما يرجحه. فى الواقع لا يوجد شىء مثل الإنسان نفسه محير مثير لهذه الأسئلة الصعبة ، وهذا الاضطراب يعكس — من ناحية — التعقيد الكبير لأفراد الناس ، فالإنسان فى الحقيقة قد صنع « صنعاً عجيباً مخيفاً » . وربما كان السبب الأكثر أهمية هو حقيقة أن الانسان نفسه مندمج فى عمق وحيوية فى انسانيته حتى أنه لا يستطيع

أن يعرف فى وضوح ودقة ماهيته ، وفهمنا هو غالبا أقل دقة عن الأشياء التى تندمج فيها تماما[٢٨] .

وهذه الحيرة بالنسبة لطبيعة الإنسان تثير التأمل الفلسفى ، والتحليل النقدى والتأمل المنظم بالنسبة لمثل هذه الأشياء قد يكون ذا فائدة . على أن مثل هذا التفكير قد لا يؤدى إلى إزالة الحيرة ، بل إنه قد يؤدى إلى تعميق هذا السر ، ولكن الاعتراف بعمق المشكلة أقرب إلى ميدان العقل والحكمة من الجهل بالمشكلة وحلها .

ومهما تكن الاختلافات فى التفكير فى الطبيعة الانسانية ، فان ثمة حقيقة واحدة واضحة أنه لا يوجد شىء أكثر أهمية ، فالانسان يحتوى داخل نفسه على عالم من المتناقضات تدعو للبحث وتثير العمل وتبحث عن الخيال ، فهو عظيم وحقير ، سام ودنىء ، حر ولكن فى قيود ، لا حدود له ، ولكن حسب الظروف ، كأن نفهم العالم كله لأن العالم هو عالم الانسان .

ولذلك تتطلب فلسفة التربية تفكيرا فى طبيعة الانسان ، لا لأن التربية تعنى بنمو الأفراد فحسب ، ولكن أيضا لأن فهم الانسان هو مفتاح كل خبرة قد يفكر فيها الانسان كمرآة للعالم .

فاذا ما أردنا التعرف على المفهوم المعتزلى للانسان ، فسوف نجد لدينا تعريفا لابى الهزيل يقول فيه أنه هو الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان ورجلان ، ولكن لا يجعل أبو الهزيل الانسان واقعا على شعره وظفره .

ويتضح هنا الاعتماد الكبير على التصوير القرآنى للانسان ، فقد ذكر سبحانه وتعالى « خلق الانسان من صلصال كالفخار »[٢٩] ، وقال أيضا : « فلينظر الانسان مم خلق ، خلق من ماء دافق ، يخرج من بين الصلب والترائب »[٣٠] ، وكذلك « أيحسب الانسان أن يترك سدى ؟ ألم يكن نطفة من منى يمنى ، ثم كان علقة فخلق فسوى »[٣١] . فهذه الآيات تؤكد على الشكل الملموس والمظهر المحسوس للانسان.

وهو فى رأيه هذا يعطى مددا غير قليل للتربية ، ذلك أن عالم التربية قديماً قد عانى كثيرا فى عديد من المجتمعات ،طوال عصور طويلة ، من الاهمال الواضح لجسم الانسان واعتباره عرضا لا يدخل جزءا فى طبيعة الانسان[٣٢] ، فمالت التربية إلى إزدراء كل ما هو مهنى ويدوى ، وركزت على المواد النظرية وحدها باعتبارها الوسيلة الأساسية دون غيرها فى تربية الانسان .

لكن ليس معنى هذا أن أبا الهذيل لا يعترف إلا بالجانب الجسمى من الانسان . كلا . فهو أيضا يقول بالعقل الذى يعرفه بأنه هو القوة التى بها يفرق الانسان بين نفسه وبين غيره ، وبين السماء والأرض ، أى التى بها تكون العلوم الضرورية . وأيضا هو القوة التى يكتسب بها العلم . ثم يطلق العقل على الحس ، فيقول : العقل الحس ، نسميه عقلا بمعنى أنه معقول .

وبناء على هذا المفهوم للعقل عند العلاف ، يمكن تقسيم العقل إلى ثلاثة أقسام[٣٣] :

أولا : القوة التى تكتسب بها العلوم الضرورية ، كتفريق الانسان بين نفسه وبين غيره وبين السماء والأرض ، وأن الأولى فوقنا والأخرى تحتنا .

ثانيا : القوة التى بها يكتسب الانسان العلوم النظرية كوجود الله ووحدانيته مثلا .

ثالثا : وأخيرا نفس الحس ، عقل ، أى معقول ، أى أن هذا الحس يمكن أن يكون معقولا .

وإذا ، يكون أبو الهذيل قد سمى الحس عقلا ، باعتبار إمكان معقوليته وإدراكه بالعقل ، ولا ندرى ما يريد أبو الهذيل باطلاقه العقل على الحس بمعنى إمكان معقوليته ؟ هل يريد الرد على من يقول من فلاسفة اليونان ، وهو هراقليطس[٣٤] أن الأشياء فى تغير « متصل » ؟ وإذا كانت الأشياء فى تغير متصل ، فلا تكون

ثابتة ، وإذا لم تكن ثابتة لا يمكن تعقلها ؟ أو أنه يريد الرد على من يعتقد ما اعتقده جورجياس السوفسطائي[٣٥] من أنه ليس هناك شيء موجود ، وإذا كان هناك شيء موجود ، فإن الانسان قاصر عن إدراكه . واذا فرضنا أن انسانا أدركه ، فلن يستطيع أن يبلغه لغيره ، وعلى ذلك لا يمكن أن يعقل الانسان هذا الموجود المحسوس ، ولا يمكن أن يجعل غيره يعقله[٣٦] ؟ .

وعلى كل ، لابد أن يكون أبو الهذيل قد قصد بقوله إن الحس يكون على كيفية التفكير وطريقة التعليم بحيث نزود الطالب بالاداة الأساسية التى يمكن أن تساعده على تحقيق المطلوب بالتعاون مع أطراف الموقف .

ومن هنا فإن اختيار نوع التفكير يعتبر من المسائل الرئيسية ذات الخطر فى أى عمل تربوى ، فعلى أساس هذا الاختيار يتحدد اتجاه العمل التربوى ، ومايتضمنة من قيم خلقية وصفات سلوكية .

فالمواطنة ، وهى صناعة التربية ، يتوقف نوعها على نوع المدنية التى ينشدها المجتمع ، كما أنها فى نفس الوقت تؤثر فى نوع الفلسفة الاجتماعية التى يتبناها المجتمع . والمدرسة وسط هذا لابد أن تحدد نوع الطريقة التى تصنع بها الاتجاهات الفكرية والخلقية اللازمة لهذه المواطنة . فهناك التفكير التواكلى ، والتفكير الناقد ، وهناك التفكير القائم على السلطة ، وهناك التفكير اللفظى ، وهناك التفكير الغيبى ، والتفكير المتحرر ، وكلها تحتاج الى دراسة من جانب القائمين على التوجيه التربوى فى ضوء الفلسفة الاجتماعية التى تعمل من أجلها التربية حتى تقيم اختيارها على أسس واضحة والاختيار بين طرق التفكير لا يقل خطرا عن الفلسفة الاجتماعية ، حيث أن الطريقة ، هى الإجراء الذى يتجسد فيه هذه الفلسفة ، وهى السبيل الى ترجمتها الى خصائص سلوكية واتجاهات عقليه عند الناشئين[٣٧] .

ان الوسيلة المباشرة الى تحسن طرقنا فى التدريس والتعليم تحسنا مطردا ،

هى تركيز إنتباهنا فى الأحوال التى تستلزم التفكير وتنميه وتمتحنه ، فالتفكير هو طريقة التعليم الرشيدة ، أو طريقة التعلم التى تستلزم العقل وتكافئه . وقد نشير بحق إلى طريقة التفكير ، ولكن الأمر الهام الذى يجب أن نقره فى عقولنا عن الطريقة هو أن التفكير ، هو الطريقة — طريقة الخبرة الرشيدة فى مسلكها الذى تسلكه[٣٨] .

واذا كان التفكير يلعب الدور الأكبر فى الحياة الاجتماعية ، وإذا كان نوعه يتحدد بنوع هذه الحياة ، وبالاطار الفلسفى الذى يوجهها ، فمن هذه الناحية ، نجد المعتزلة يرفعون لواء العقلانية على ساحة الفكر الإسلامى ، وهذا من شأنه — فى التطبيق — أن يوفر للتربية مناخا صحيا ملائما لها للنمو السليم .

أما مايؤكد هذه الصبغة العقلانية لدى المعتزلة ، فهو كثير ، بل نستطيع — دون أن نخشى الإتهام بالمبالغة — أن نسوق مختلف آرائهم للتدليل على ذلك ، ومثال ذلك ماسبق أن أوضحناه فى هذه الدراسة ، وماسوف نذكره ، وغير هذا وذاك مما لن يتسع المقام لعرضه من آرائهم .

ومن الأمثلة التى نستطيع أن نوردها هنا ، موقفهم من تأويل القرآن الكريم تأويلا عقليا ، وإن كانت حركة التأويل العقلى ، قد بدات بواكيرها الأولى قبل ظهورهم . فقد راع رواد التأويل العقلى الحشد الكبير الذى دخل الحديث ، وضاقوا ذرعا بمنهج السلف من محاولة رد هذا الحشو عن طريق صحة السند فقط ، بينما هذا الحشو لايعارض السمع فقط بل يعارض العقل . وثم امتدت المعارضة إلى منهج السلف أنفسهم ، منهج التمسك بالظاهر وعدم التأويل ولو كان التأويل تجيزه قواعد اللغة . وبهذا ظهرت الاصطلاحات الفنية مثل « العقل » مقابلا للنقل ، والتأويل مقابلا للتقليد ، والتوفيق مقابلا للتوقيف والدراية مقابلة للرواية[٣٩] .

والذى يقرأ تفسير المعتزلة ، يجد أنهم بنوا تفسيرهم على أسسهم من التنزيه

المطلق والعدل وحرية الإرادة وفعل الأصلح ونحو ذلك . ووضعوا أسسا للآيات التي ظاهرها عكس ذلك ، فحكموا العقل ليكون الفصل بين المتشابهات، وقد كان من قبلهم يكتفون بمجرد النقل عن الصحابة أو التابعين ، فإذا جاؤا إلى المتشابهات سكتوا وفوضوا العلم لله .

بل إن هذا السلطان العقلي المطلق قد غالوا فيه وتخطوا الحدود المفروضة مما جرهم إلى إنكار ما صح من الأحاديث التي تناقض أسسهم وقواعدهم المذهبية، كما أنه نقل التفسير الذي كان يعتمد أولا وقبل كل شيء على الشعور الحي والاحساس الدقيق والبساطة في الفهم وعدم التكلف والتعمق، إلى مجموعة من القضايا العقلية والبراهين المنطقية ، مما يشهد للمعتزلة بقوة العقل وجودة التفكير .

ومع أن هذا السلطان العقلي المطلق كان له الأثر الأكبر في تفسير المعتزلة للقرآن حتى اضطرهم في بعض الأحيان إلى رد ما يعارضهم من الأحاديث الصحيحة فأننا لا نستطيع أن نقول إن المعتزلة كانوا يقصدون الخروج على الحديث أو عدم الاعتراف بالتفسير المأثور وذلك لأن حالهم بازاء التفسير المأثور وتصديقهم له، يظهر بأجلى وضوح من حكم النظام على استرسال المفسرين من معاصريه(٤٠) .

وذهب أبو الهذيل العلاف إلى القول بأنه يجب معرفة الله تعالى بالدليل من غير خاطر (أي دون تبليغ) ، وإن قصر الإنسان في هذه المعرفة استوجب العقوبة أبدا . والإنسان يعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح، وعندئذ يجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبح كالكذب والجور(٤١).

أما النظام ، فإنه يرى أن الانسان ، إذا كان عاقلا متمكنا من النظر ، فإنه يجب عليه تحصيل معرفة الله تعالى بالنظر والاستدلال . وقال أيضاً بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه الانسان من أفعاله ، وأضاف إلى ذلك قوله ، أنه لابد من وجود خاطرين ، أحدهما يأمر بالإقدام ، والآخر بالكف، وبذلك يصح الاختيار(٤٢) .

ومن الذين قالوا بتحسين العقل وتقبيحه ووجوب معرفة الله بالعقل من المعتزلة أيضا بشر بن المعتمر (المتوفى سنة ٢٢٦ هـ) الذى ذهب إلى القول بأن « المفكر قبل ورود السمع يعلم البارى تعالى بالنظر والاستدلال »(٤٣) .

إمكان قيام العلم :

وإذا كان العلم يعرف بأنه أسلوب للبحث والاختبار ، وإذا كان يخيل لنا لأول وهلة أن هذا التعريف الشائع بأن العلم هو المعرفة المنظمة أو المقننة ، فان هذا التعارض ظاهرى فقط ولا يلبث أن يزول متى أكملنا التعريف الاعتيادى. فليس التنظيم هو الذى يميز العلم ، بل نوع التنظيم الذى نتوصل إليه بطرق ناجعة للاكتشاف المؤسس على التجربة والاختبار ، فمعرفة الفلاح منظمة على قدر كفايته فى عمله لأنها نظمت على أساس علاقة الوسائل بالغايات — أى أن تنظيمها عملى — تنظيمها من حيث هى معرفة — (أى من حيث المعنى الجيد للمعرفة المثبتة بالاختبار إثباتا كافيا) عارض بالنسبة لتنظيمها من حيث ماتنتجه للفلاح من الغلات الزراعية والحيوانية . . . ألخ ،على حين أن المادة العلمية تنظم فى صورة خاصة بالنسبة لايصال عملية الاستكشاف إلى النجاح ، وبالنسبة إلى المعرفة من حيث هى مشروع اختصاصى قائم بذاته(٤٤) .

وباستطاعتنا أن نوضح قولنا هـذا إذا أشرنا إلى نوع الوثوق الذى يرافق العلم ، فهو وثوق عقلى أى ضمان منطقى ، فالمثل الأعلى فى التنظيم العلمى ، هو أن تكون كل فكرة أو عبارة بحيث تلزم عن فِكَرَ وعبارات أخرى وتؤدى إلى فِكَرَ وعبارات أخرى ، ذلك بأن الأفكار والقضايا يتضمن بعضها بعضا وتدعم إحداها الأخرى ، وهذه العلاقة المزدوجة ، وهى « أن تؤدى فكرة إلى أخرى وتؤيدها » ، هى ماتقصده باصطلاحى « منطق » و « معقول » .

ومن هنا ، فان القائلين بـ « السببية » ، إنما يساعدون بذلك على « علمنة » العملية التربوية،الأمر الذى لايتأتى إلابنفى الإتفاق العرضى والقول بأسباب ضرورية؛

ذلك أن هذا يقوم على العقل ، فعمله إدراك نظام الاشياء الموجودة وترتيبها ، وإذا أدرك العقل نظام الاشياء ، فانما يدرك ذلك من جهة أسبابها [٤٥] .

وإذا كانت صناعة المنطق تضع وضعاً أن هاهنا أسباباً ومسببات ، وأن المعرفة بتلك المسببات لاتكون على التمام إلا معرفة أسبابها ، فان رفع هذه المسببات مبطل للعلم ورافع له إذ يلزم أن لا يكون هاهنا شيء معلوم أصلا علما حقيقيا .

ولعل هذا ماجعل « كلود برنار » يؤكد على ضرورة أن نسلم تسليمنا بالبديهيات بأن شروط إحداث كل ظاهرة سواء أكان ذلك فى الاجسام الحية أم فى الاجسام الجامدة محددة تحديدا مطلقا . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه متى عرف شرط ظاهرة ما وتم تهيؤه وجب أن تحدث الظاهرة دائما تبعا لرغبة المجرب . وليس إنكار هذا إلا إنكارا للعلم نفسه ، ذلك بأنه لما لم يكن العلم إلا ما هو محدد وما يستطاع تحديده ، فقد وجب بالضرورة أن نسلم تسليمنا بالبديهيات بأن كل ظاهرة تبقى هى طالما بقيت ظروفها من غير تغيير ، فاذا تغيرت الظروف ، إختلفت الظاهرة [٤٦] .

فكأن « السببية » إذن لها بالنسبة للمجال التربوى دلالتان :

الاولى : أهمية الطريقة المؤسسة على قواعد منطقية وأسس عقلية .

الثانية : توفير الاساس الذى يمكن أن يقوم عليه العلم .

وبذلك نستكمل الفكرة التى سبقت الجزء الحالى ، وهذا يعنى أن المسألة لاينبغى أذن أن تكون مجرد إبراز « الطريقة » ، بل لابد فى الآن نفسه من « المادة » ، ونعنى بها هنا المحتوى أو المضمون أو العلم ، أو المعرفة . وبمعنى آخر فإن ماسبق أن أبرزناه من أهمية الطريقة ، لم يكن ليعنى إهمال المحتوى المعرفى ، ذلك أن الفصل بينهما يماثل زعمنا بأن الانسان يستطيع الأكل دون أن يكون لديه شيء يأكله ، أو أنه لاعلاقة بين مادة الاكل وبين تركيب عضلات الحلق وأعمال المعدة الهضمية وحركاتها كما نشاهدها فى الواقع .

ومن هنا يأتى اهتمامنا بوقوف المعتزلة إلى جانب القائلين بالترابط بين الأسباب ومسبباتها ، وذلك كما يتضح من قولهم بالتولد ، فالقول بالتولد يؤدى إلى حد كبير إلى التسلم بتلازم الاسباب ومسبباتها والاقرار بخصائص الاشياء وفعلها إذ أن من الملاحظ أن الذين يصعدون بأفعال الانسان إلى الله مباشرة كالأشاعرة ينكرون الترابط بين السبب والمسبب ، ويصعدون بهذا الترابط إلى الله مباشرة ، فهو الذى خلق لنا عادة بأن يترتب على هذا الفعل المعين مفعول معين ، وهو القادر على خرق العادة فى أى وقت يشاء ، وهذا على العكس من نظرة الفريق الذى يسلم بحرية الانسان وأنه يؤثر فى مجرى الحوادث .

ويرى (العراقى) أننا لابد أن نلتزم جانب الحذر ، إذ ينبه إلى أن هذا التولد يدلنا على تأثير الاسباب فى مسبباتها ، ولكنه فى بعض زوايا لا يقطع بتأكيد العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات (٤٧) .

وفى الرسائل التى كتبها الامام يحيى بن الحسين فى العدل والتوحيد ، وخاصة وفى رده على الحسن بن محمد الحنفية ، عشرات الامثلة التطبيقية التى تثبت العلاقة الضرورية بين الاسباب والمسببات . فالنار تحرق والاحتراق فعلها . . . . والسكين التى تحز الرقبة علة ثانية للقتل ، والعلة الأولى هى الانسان الذى مارس القتل ، إذ أن العلل والاسباب قد تتعدد وتتسلسل عندهم ، ومعهم فى ذلك الفلاسفة .

أما الجبائى فقد ذهب إلى أن العلة على نوعين : علة قبل المعلول تسبقه مباشرة ، وعلة تكون مع معلولها مثل الضرب والألم ، فهما يقعان معا . وبالنسبة إلى العلة الأولى ، يرى أنه إذا لم تسبق العلة مباشرة ، بل توسط شىء ، فإنها لا تعد علة . ولكن ليس لدينا أكثر من ذلك لايضاح رأيه فى تحديد ما هى العلة ، وكل ما هنالك أنه قال إن « السبب لايجوز أن يكون موجبا للمسبب ، وليس الموجب للشىء إلا من فعله وأوجده (٤٨) . ويتفق هذا مع قوله إن الإرادة ليست موجبة لمرادها ، والارادة التى هى قصد للفعل ، تكون مع الفعل وليس قبله .

وقد استطاع ابن جنى أن يستفيد من منهج المعتزلة هذا فى دراسته للغة مما جعله يصطدم ببعض المعارضين الذين ذهبوا إلى أن المستويات الرفيعة للفنون العربية ، إنما هى نبت الصدفة ، وأنها أمور توفيقية لا سبيل إلى أن نرجعها إلى أسباب معلومة أو نعللها بعلل تطمئن إليها عقول الباحثين . . وهؤلاء الآخرون، كانوا يمثلون منطق الجبرية فى هذا الحقل وهذه الدراسات . وابن جنى يناقش دعواهم ويرفضها عندما يدير معهم هذا الحوار الذى يقول فيه[٤٦] .

« فإن قلت : فهلا أجزت أيضاً أن يكون ما أوردته فى هذا الموضوع (أى العلل التى تحكم (القواعد) شيئاً اتفق ؟ وأمر أوقع فى صورة المقصود من غير أن يعتقد ؟ وما الفرق ؟ قيل : فى هذا حكم بإبطال ما دلت الدلالة عليه من حكمة العرب التى تشهد بها العقول وتتناصر إليها أغراض ذوى التحصيل ، فما ورد على وجه يقبله القياس ، وتقتاد إليه دواعى النظر والانصاف ، حمل عليها (أى على القواعد المحكومة بالعلل) ونسبت الصنعة فيه إليها ، وما تجاوز ذلك ، فخفى لم تؤس النفس منه ، ووكل إلى مصادفة النظر فيه ، وكان الأحرى به أن يتهم نظره ولا يخف إلى ادعاء النقص فيما قد ثبت الله أطنابه وأحصف بالحكمة أسبابه » .

فابن جنى هنا يرى أن الأولى والأوفق بالإنسان إذا أخفى عليه سبب لمسبب موجود ، أن لا ييأس من أن يكتشفه النظر يوما ، وما عليه إلا أن يديم النظر ، وأن يعقد « مصادقة » بين أعمال العقل وبين هذا الموضوع حتى تستبين له علاقة الأسباب بالمسببات. والأحرى أن يتهم الانسان نظره بدلا من أن يتسرع فينكر وجود علاقة التلازم الضرورية بين هذه المسببات وما لها من أسباب[٥٠] .

ولا يقلل من قيمة رأى المعتزلة ، ما يميل إليه العلماء الآن من استخدام مصطلح القانون ، أو العلاقة الثنائية ، أو « الوظيفة » بدل السبب والنتيجة ، ويرجع ذلك إلى أن الكشوف العلمية العديدة التى أمكن تحقيقها فى جميع فروع العلم برهنت على أن العلم لن يهتدى إلى الأسباب الخفية البعيدة التى تؤدى إلى وجود الظواهر ، وتنحصر مهمة العلم فى تحديد الشروط القريبة التى تصحب الظاهرة أو تسبقها حتى يمكن التنبؤ

بعودة الظواهر فى المستقبل قياساً على وجودها فى الزمن الماضى أو الوقت الحاضر، أى دون الحاجة إلى معرفة الأسباب بالمعنى الفلسفى .

الإصلاح الأخلاقى :

وما دمنا قد تبيّنا أن التربية هى عملية إعداد المواطن الذى يستطيع التكيف مع المجتمع الذى ينشأ فيه ، لذلك فهى تعمل على تشكيل الشخصية الإنسانية فى أدوار المطاوعة الأولى تشكيلا يقوم على أساس ما يسود المجتمع من تنظيمات سياسية واجتماعية واقتصادية . وهنا كان لا بد للاطار الثقافى الذى يقوم عليه المجتمع من أن يحدد أبعاد العملية التربوية واتجاهاتها بحيث لا تخرج التربية عن هذا الاطار إلا تطويرا له وتقدما به فى عملية ريادة ، آخذة بيد المجتمع نحو مستوى أفضل . وعلى هذا الأساس تحتل القيم مركزاً أساسياً فى توجيه العملية التربوية . وفى هذا المجال لا تعمل التربية على المحافظة على التراث الثقافى ونقله من جيل إلى جيل بما فى ذلك القيم الأخلاقية فحسب ، وإنما تعمل على تطوير هذا الواقع مقتربة بذلك بقدر ما تستطيع مما وضعته أمامها من تصورات لما ينبغى أن يكون[٥١] .

وإذا كان الأساس فى التربية أنها تعبر عن ثقة المجتمع فى قدرته على تطوير تحويل الناشئين والشباب على نحو يختلف عما يكونون عليه إذا تركوا وشأنهم دون توعية، لهذا فإن الاختيار بين القيم والتفضيل بينها يعتبر جانبا (أصيلا) فى جميع الجهود المبذولة لتوجيه الخبرات التربوية التى يعيش فيها الناشئون والشباب بل إن قدرة المدرسة على تنمية هذه القيم دون غيرها ، يتطلب منها تحقيق الوحدة بينها وبين الإجراءات والوسائل التى تتخذها فى توجيه الصغار والكبار ويتضح هذا الجانب الخلقى فى بناء المنهج وتنظيم الخبرات الكفيلة بتطبيقه ، بل وفى أهدافه ووسائله[٥٢] .

وقد لعب المعتزلة دورا كبيرا فى مجال التربية الأخلاقية، وذلك عن طريق ما سمى بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . فهذا المبدأ أخلاق عملى لا يتصل بالبحث النظرى وهو أمر يكاد أن يكون مسلماً به لدى أغلب الطوائف والفرق الإسلامية

وملخصه :أمر المسلمين وتكليفهم بالجهاد فى سبيل الله ، وإقامة أحكامه على كل من خالفه فى أوامره ونواهيه سواء أكان كافراً أم مسلماً[٥٣] .

ويصوره الأشعرى كما يأتى : « وأجمعت المعتزلة إلا الأصم ، على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مع الإمكان والقدرة : باللسان واليد والسيف ، كيف قدروا على ذلك »[٥٤] . ويصوره المسعودى كما يأتى :« وأما القول بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وهو الأصل الخامس ، فهو أن ما ذكر على سائر المؤمنين ، واجب على حسب استطاعتهم فى ذلك ، بالسيف فما دونه وإن كان كالجهاد ولا فرق بين مجاهدة الكافر والفاسق[٥٥] .

ولا يختص الولاة بالأمر بالمعروف ، بل هو ثابت لآحاد المسلمين على أن الأمر فى ذلك موكل إلى أهل الجهاد ، فليس للعوام فى ذلك أمر ولا نهى . ومن ثم فإن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من فروض الكفايات لأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف ونهى عن المنكر وعلم كيف يترتب الأمر فى إقامته وكيف يباشره ، فإن الجاهل ربما نهى عن معروف أو أمر بمنكر ، وقد يغلظ فى موضع اللين ويلين فى موضع الغلظة وينكر على من لا يزيد « إنكاره إلا تمادياً[٥٦]

ومن شروط الأمر بالمعروف أن يعلم أن ذلك لا يؤدى إلى مضرة أعظم منه ، فإنه لو علم أو غلب على ظنه أن نهيا عن شرب الخمر يؤدى إلى قتل جماعة من المسلمين ، لم يجب ، كذلك أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لقوله فيه تأثيراً ، فإن لم يعلم ذلك فإنه يحسن وإن لم يجب[٥٧] .

والأمر بالمعروف تابع للمأمور به ، إن كان واجبا فواجب ، وإن كان ندبا فندب ، وأما النهى عن المنكر فواجب كله لأن جميع المنكر تركه واجب لإتصافه بالقبح ، وشرط الوجوب أن يغلب على ظنه وقوع المعصية ، نحو أن يرى الشارب قد تهيأ لشرب الخمر باعداد آلاته ، وألا يغلب على ظنة أنه إن أنكره ، لحقته مضرة عظيمة ، بل يبتدىء فى انكاره بالسهل ، فإن لم ينفع ترقى إلى الصعب لأن الغرض كف المنكر ، قال تعالى : « فاصلحوا بينهما » ثم قال « فقاتلوا التى تبغى » ،

ويباشر الانكار كل مسلم تمكن منه وعرف شرائطه ، فهناك القبائح الظاهرة المعروفة والنهى عنها واجب على كل إنسان . وأما ما يحتاج إلى قتال ، فانما يقوم به من فى استطاعته القتال والاعداد له كالامام وولاته ، فهو أعلم بالسياسة ومعهم عونها وعدتها[٨٥] .

وقد اختلف المعتزلة فى الإجابة على التساؤل الآتى: هل يعلم عقلا ، أو لا يعلم إلا سمعا ؟ فذهب أبو على الجبائى الى أنه يعلم عقلا وسمعا ، وذهب أبو هاشم الى أنه يعلم سمعا ، إلا فى موضع واحد وهو أن تشاهد واحدا يظلم غيره فيلحق قلبك لذلك مضض وحرد ، فيلزمك النهى عنه دفعا لتلك المضرة عن النفس .

والذى يدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من جهة السمع الكتاب والسنة والإجماع . أما الكتاب ، فقوله تعالى : «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر[٥٩]» . وأما السنة ، فهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم : ليس لعين ترى الله يعصى أن تطرف حتى تغير أو تنتقل » ، وأما الاجماع فلا اشكال فيه لأنهم اتفقوا على ذلك[٦٠] .

الهوامش

١ ــ صادق سمعان : الفلسفة والتربية ، النهضة العربيـة ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ١٠٣ ٠

٢ ــ جون ديوى : تجديد فى الفلسفة ، ترجمة أمين مرسى قنديل ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص١٢٥ ــ ١٢٦ ٠

٣ ــ أحمد فؤاد الأهوانى : جون ديوى ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص٧٧ ٠

٤ ــ جون ديوى : الديمقراطية والتربية ، ترجمة متى عقراوى وزكريا ميخائيل، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٤، ص٣٤١ ٠

٥ ــ Meyer, A . E : An Fducaional History of Western World, Mc Graw – Hill,. N. y. 1972, P. 29

٦ ــ صالح عبد العزيز : تطور النظرية التربوية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ١٥٢ ٠

٧ ــ دى . جى . اوكونور : مقدمة فى فلسفة التربية ، ترجمة د . محمد سيف الدين فهمى ، الأنجلو المصرية ، القاهرة . ص١٤ ٠

٨ ــ المرجع السابق ، ص ١٥ ٠

٩ ــ Nunn,T. P : Education,its Data & First Principles Ch. I

١٠ ــ محمد الهادى عفيفى : فى أصول التربية، الأصول الثقافية، الأنجلوالمصرية، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٧٩ ٠

١١ — moyer,op.cit, P 497

١٢ — فينكس ، فيليب : فلسفة التربية ترجمة د . محمد لبيب النجيحى ، النهضة العربية القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص٤٥ .

١٣ — المرجع السابق . ص٤١٢ .

١٤ — عبد الرحمن الكواكبي : طبائع الاستبداد ، فى (الأعمال الكاملة) نشرها وحققها محمد عمارة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص٣٨٥ .

١٥ — المرجع السابق . ص ٤٠٧ .

١٦ — سورة الأسراء / آية ٢٣ .

١٧ — عبد الجبار بن أحمد : شرح الأصول الخمسة ، حققه د . عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ٣٢٦ .

١٨ — الشهر ستانى : الملل والنحل ، حققه محمد سيد كيلانى ، مكتبة مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٦١ ، جـ١ ، ص٤٧ .

١٩ — الكهف / ٢٩ .

٢٠ — يونس / ١٠٨ .

٢١ — الإسراء/١٤ .

٢٢ — النساء / ٧٩ .

٢٣ — المدثر / ٣٨ .

٢٤ — المسعودى : مروج الذهب ، بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٣ ؛ جـ٣ ؛ ص ٢٣٤ — ٢٣٥ .

٢٥ — الملل والنحل ؛ جـ١ ؛ ص٥٢ .

٢٦ — Moyer,P . 29

٢٧ ـ فى أصول التربية ، ص ١٦٩ .

٢٨ ـ فينكس ، فلسفة التربية ، ص ٤٤٦ .

٢٩ ـ الرحمن / ١٤ .

٣٠ ـ الطارق / ٥ ـ ٧ .

٣١ ـ القيامة / ٣٦ ، ٣٧ .

٣٢ ـ ديوى : الديمقراطية والتربية ، ص٣٢٠ .

٣٣ ـ على مصطفى الغرابى : أبو الهذيل العلاف : مكتبة الحسين التجارية ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، ص١٧ .

٣٤ ـ عبد الرحمن بدوى : ربيع الفكر اليونانى ، النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٩ ص١٣٨ .

٣٥ ـ المرجع السابق . ص١٧٦ ـ ١٧٧ .

٣٦ ـ أبو الهذيل العلاف ، ص٩٨ .

٣٧ ـ محمد الهادى عفيفى : فى أصول التربية ، الأصول الثقافية ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص٢١٤ .

٣٨ ـ الديمقراطية والتربية ، ص١٥٩ .

٣٩ ـ على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٥ ، جـ ١ ، ص٢٢٣ .

٤٠ ـ محمد حسين الذهبى : التفسير والمفسرون ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ١٩٦١ ، جـ ، ص٣٧٣ .

٤١ ـ الشهرستانى : الملل والنحل (تحقيق محمد فتح الله بدران) ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط ٢ ، جـ ١ ، ص٥٥ .

٤٢ ـ المرجع السابق . ص٦٠ .

٤٣ — المرجع السابق . ص٦٤ .

٤٤ — الديمقراطية والتربية ، ص١١٩ .

٤٥ — محمد عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص١٧٠ .

٤٦ — كلود برنار : مدخل إلى دراسة الطب التجريبى ، ترجمة يوسف مراد وحمد الله سلطان ، وزارة المعارف ، القاهرة ، ١٩٤٤ ، ص٧٠ .

٤٧ — محمد عاطف العراقى : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص٥٠ .

٤٨ — الاشعرى : مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، جـ٢ ، ص٨٨ .

٤٩ — محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ١٥٩ .

٥٠ — المرجع السابق . ص١٦٠ .

٥١ — محمد لبيب النجيحى : مقدمة فى فلسفة التربية ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص٣٧٨ .

٥٢ — فى أصول التربية ، الأصول الفلسفية ، ص٢٨٠ .

٥٣ — النشار ، ص ٤٨٨ .

٥٤ — مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ، ص٣١١ .

٥٥ — المسعودى : مروج الذهب ، جـ ٣ ، ص٢٣٥ .

٥٦ — أحمد محمود صبحى : الفلسفة الاخلاقية فى الفكر الإسلامى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص١٩٤ .

٥٧ — شرح الأصول الخمسة ، ص١٤٣ ·

٥٨ — صبحى ، ص١٩٥ ·

٥٩ — آل عمران / ١١٠ ·

٦٠ — عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين ، دار العلم للملايين ، بيروت ·
١٩٧١ ج ١ ص٧٠ ·

PHILOSOPHIE ARABO-MUSULMANE ET PHILOSOPHIE EUROPÉENNE D'AUJOUR'HUI (1)

par Louis Gardet

Je ne ferai que rappeler ce large mouvement de recherche philosophique que fut la **fasafa**, les grands noms et les grands systèmes qui l'illustrèrent, du III^{0} au VI^{0} siècle de l'hégrie environ (IX^{0} - XII^{0} s.), l'influence qu'elle exerça dans les siècles futurs, aussi bien sur les penseurs chrétiens du Moyen Age occidental qu'en certains secteurs de la pensée musulmane, spécialement le monde shî'ite-imâmite. Mais j'ajoute aussitôt qu'il serait fort abusif de faire des **Falâsifa** les seuls représentants de la philosophie arabo-musulmane. Les oeuvres d'un savant comme Abû l-Rayhân al-Bîrûnî, qui choisit délibérément la langue arabe comme langue de culture, témoignent de remarquables percées philosophiques, fort libres à l'égard de l'héritage grec. Un **mutakallim** comme Fakhr al-Dîn al-Râzi ouvre plus d'une fois la voie à des problématiques nouvelles. Il arrive à un hanbalite comme Ibn Taymiyya, dont les "Réformistes" **(islâhiyyûn)** contemporains aiment à se recommander, d'articuler les lignes de force d'une véritable philosophie pratique, d'une **praxis** si l'on veut. Et que dire des géniales analyses sociologiques d'un Ibn Khaldûn?

Qu'en est-il présentement? Le renouveau culturel arabe, cette **nahda** que connaissent les pays arabes depuis la fin du XIX^{0} siècle, ne cesse de s'affirmer; et ce ne sera sane doute pas le moindre bienfait des événements que d'éveiller la Communauté internationale à ce que représente le monde et arabo-musulman non seulement sur le plan politique et économique, mais aussi dans l'ordre de la pensée et de la culture.

---

(1) Texte repris et corrigé d'un cours donné à l'Université d'Alger, Département de Philosophie.

Y a-t-il un renouveau correspondant de la philosophie arabo-musulmane comme telle, et selon quelles lignes d'horizon? Je voudrais esquisser aujourd'hui quelques réflexions, fragmentaires je le reconnais, et pour une assez large part prospectives, donc soumises aux discussion et aux recherches.

Les faits historiques ne se répètent jamais; mais il leur arrive, à travers la diversité des temps, des lieux et des conditionnements socio-culturels, de se répondre. La philosophie arabo-musulmane de jadis, au contact de la science et de la pensée grecques, vécut un âge de brillant humanisme; n'est-ce pas un nouvel humanisme à quoi la sollicite aujourd'hui l'impact de la philosophie moderne? Je le croirais volontiers. Mais à la condition, certes, qu'elle ne s'en fasse point la simple imitatrice; qu'elle sache situer et juger cette philosophie, la repenser en toute liberté, j'ajouterais même la dépaser. On peut regretter que les Fârâbî, les Ibn Sîna, les Ibn Rushd, n'aient point pris à l'égard des Grecs, spécialement d'Aristote, les libertés de jugement dont firent preuve un Bîrûnî ou un Thomas d'Aquin. Ce sont les chemins de cette liberté qu'il s'agit de retrouver aujourd'hui à l'égard des Kant, Hegel, Marx, Freud, ou des maîtres structuralistes.

"Philosophie européenne" (ou "occidentale")

Première question. Que faut-il entendre quand nous parlons en bloc de philosophie moderne européenne? J'en situerai, très en bref, les principaux jalons historiques.

Deux moments essentiels me semblent en commander le parcours. On peut dire que la philosophie moderne est née dans le fameux poële de Hollande de Descartes, quand la recherche du philosophe prit pour objet beaucoup moins **ce qui est** que ma pensée en son acte d'exercice. Au fond toute la dialectique idéaliste était là en germe, très inchoativement (elle eut d'ailleurs d'autres prédécesseurs, tel ce Jakob Boehme qu'apprécia tant Hegel). Le germe prit racine avec la thèse-antithèse-synthèse de Kant, et sa définition du rapport transcendantal qui, pour lui, est le rapport du sujet à son acte (sujet et acte, - notons au passage le silence sur l'objet de l'acte).

Mais quoi qu'il en soit de l'originalité et de la recherche

d'absolu des grands post-kantiens, Fichte ou Schelling, ce sont les puissantes constructions de Hegel qui seront comme l'épanouissement triomphal du lointain germe déposé par Descartes: affirmation, négation, négation de la négation, selon une dialectique immanente et se voulant créatrice, où rien de ce qui est nié est aboli. Hegel en fait la loi de tout esprit, et l'esprit humain est l'Esprit absolu en devenir. La logique a valeur d'ontologie, l'ontologie est praxis. Dialectique du maître et de l'esclave, où le maître devient esclave, et l'esclave maître. Etre et néant s'entrecroisent et coincident, selon une rigoureuse réification des cadres logiques. J'ajouterais qu'il reste quand même un peu triste et décevant que l'Etat prussien pût apparaître aux yeux de Maître de Stuttgart comme l'ultime universel-concret.....

Le deuxième moment fut le passage (dialectique) de Hegel à Marx. "Remettre Hegel sur ses pieds", selon la phrase fameuse de Engels. Passage dialectique, mais selon le même appareil logique, de l'esprit à la matière. La loi dialectique "découverte" par Hegel en la texture de l'esprit humain est regardée maintenant comme constitutive des choses mêmes. La maîtriser, c'est maîtriser la réalité: non point connaître ce qui est hors de mon esprit, mais transformer le monde en transformant l'homme. La vérité se fait dans et par le mouvement dialectique constitutif des choses; la vérité est praxis. Ce qui était chez Hegel la loi suprême de l'Esprit en devenir s'incarne en la sub-structure socio-économique des rapports de production. La dialectique du maître et de l'esclave devient la loi des sociétés humaines qui, à travers et par la nécessaire "lutte des classes", progressent vers la dictature du prolétariat et la future société sans classe. Et toute loi dialectique suppose violence, c'est par la violence que les changements quantitatifs seront récapitulés en changements qualitatifs. Est-il besoin de souligner le succès de cet hégélianisme renversé, - succès porté par l'espoir des déshérités de la terre, où se mêlent inextricablement déterminisme et utopie.

Il y a sans doute plusieurs interprétations de Hegel, mais l'hégélianisme est un. Par contre, il y a des marxismes...Je ne fais pas une historie de la pensée européenne d'aujourd'hui et n'y insiste donc pas.

Faut-il parler d'un troisième moment? Il s'originerait dans la phénoménologie de Husserl et son **Ego** transcendantal, et dans les catégories heideggériennes qui font du langage "l'enceinte de l'être". Les "récapitualions" de Descartes par Husserl et de Kant par Heidegger, sont ici éclairantes. Or, si l'on a pu dire non sans raison, que le marxisme fut à ses débuts un "hégélianisme de gauche", j'appellerais volontiers, et dans le même sene, les Structuralistes des heideggeriens de gauche.. (L'existentialisme, lui, si vite dépassé, serait comme l'extrapolation d'un heideggerisme mutilé). Il n'est que de relire la conclusion de **Les mots et les choses** de Michel Foucalt: à la mort de Dieu (au sens nietzschéen) répond la mort de l'homme, - l'homme n'est plus que langage et structure du langage. Ici interviendrait une **certaine** lecture, très orientée, des sciences humaines; nous y reviendrons.

A vrai dire, je ne crois pas que ce "troisième moment" se situe sur le même horizon que les deux premièrs. Il n'est aucunement une conclusion dialectique des deux premièrs. Pour l'instant. il n'intervient guère que dans la mesure où il interfère soit avec l'hégélianisme, soit avec le ou les marxismes, et parfois les complexifie à souhait. Faut-il évoquer ici Althusser, ou les "marxistes freudiens", voire Merleau-Ponty? Par ailleurs le repli structurel et structural sur les lois du langage semble s'avancer vers un nominalisme dévorant, nourri non de concepte mais de catégories raréfiées. L'hégélianisme et le marxisme restent et resteront un dur questionnement posé à la conscience de l'homme. On peut se demander ce qu'il restera, dans un siècle d'ici, des subtiles avancées où se complaît un Dérida par exemple.

Certes, le schéma que je viens d'esquisser est, comme tout schéma, ridiculement squelettique, et par là même trompeur. Car combien d'utres visions du monde, plus exactement combien d'autres rapports de mon moi au monde surgissent! Spinoza, Leibniz, Auguste Comte, Kergegard, Nietzsche, Bergson, bien d'autres encore, tissent aussi, à leur façon, la trame de la philosophie européenne. Et comment ne pas mentionner tout le phénoménisme et le pragmatisme anglo- saxon, jusqu'en son aboutissement, le positivisme logique d'Oxford par exemple. En Europe continentale, il est certainement moins connu que Hegel, Marx ou les Structura-

listes. Il est par contre très présent dans les pays de langue anglaise. Je n'entend pas parler seulement de la Grande-Bretagne et des Etats Unis, mais de l'Asie où l'anglais est assez largement langue de culture. C'est lui que rencontrent d'abord bien des Pakistanais ou des Musulmans idiens.

Rencontre de la "philosophie européenne" et de la pensée arabo-musulmane :

C'est donc tout un foisonnement de systèmes, d'idées, d'analyses socio-économico-politiques s'il s'agait du marxisme, à quoi une philosophie arabo-musulmane contemporaine ne pourra pas ne pas être confronté.

Ici une remarque, qui a son importance, je crois. Aujourd'hui, tout Arabe soucieux de recherche philosophique connaît, se doit de connaître, au moins en ses instances majeures, cette philosophie moderne. Elle est inscrite au programme des Universités des pays d'Islam: et me plais à signaler, à titre d'exemple, les ouvrages que le Professeur 'Othmân Amîn consacra à Descartes et à Kant. Bien d'autres noms et d'autres travaux pourraient être cités.

Or, à l'inverse, il faut bien avouer que les maîtres à penser d'Occident les spécialistes mis à part, continuent d'ignorer sereinement la philosophie arabo-musulmane en ses grandes réalisations du passé, et plus encore en ses virtualités d'avenir. Je me permettrai une anecdote. Il n'y a pas très longtemps, je me risquai à demander à un professeur d'Université française: "Qui est Bîrûnî?" Regard étonné, et réponse. "Je ne sais pas..." De fait, pour beaucoup de nos contemporains, l'histoire de la philosophie ne se borne-t-elle pas à une courbe quasi continue et close sur elle-même, qui va des pré-Socratiques à Marx et au structuralisme, - en sautant allégrement par dessus les grandes oeuvres de la pensée chrétienne? A peine une mention honorable sera-t-elle accordée à Avicenne ou à Averroès, - ces "Aristotéliciens arabes", n'est-ce pas. Il y a là une anomalie qui est, à bien voir, un appauvrissement de la pensée. Et je crois qu'y remédier sera l'une des tâches les plus urgentes imparties à la philosophie arabo-musulmane d'aujourd'hui.

Essayons de voir comment la question se pose. A l'ordinaire, la philosophie européenne se présente à l'étudiant arabe comme l'un des éléments de cette "modernité" dont on parle souvent, et dont l'acquisition doit garantir la fin du **takhalluf**, du sous-développement. Dès lors, on étudiera les gloires philosophiques de la culture arabo-musulmane de jadis, comme un héritage glorieux sans doute, mais dépassé. Et c'est à la philosophie moderne que seront demandée les principes d'explication nécessaires. Je n'étonnerai personne en disant qu'il y a des hégéliens arabes, des personnalistes arabes, des existentialistes arabes, peut-être des structuralistes arabes, et surtout des marxistes arabes. Il serait facile de donner des noms.

Nous reconnaîtrons tout d'abord nettement qu'il ne s'agit point d'un simple démarcage de la pensée européenne. Car ce sont des questions propres au monde arabe, voire au monde musulman en son ensemble, qui sont posées, et comme seuls des Arabes peuvent les saisir de l'intérieur. Quand un sociologue occidental s'attaque à de tels problèmes, c'est presque toujours selon ses systèmes de références à lui. J'évoquerai par exemple les critiques adressées à l'islamologue américain G. Von Grunebaum par Mohammed Arkoun dans la revue **Arabica**, ou par 'Abdallâh Laroui dans **La crise des intellectuels arabes**. S'il s'agit d'un sociologue arabe, il entendra sans doute user des instruments d'analyse de la sociologie la plus moderne, mais, ce faisant, il ne pourra pas ne pas y intégrer tout un monde de valeurs qui imprègne les fibres de son être, et qui est étranger à l'Européen ou à l'Américain.

Ainsi se dessinent les signes avant-coureurs d'une philosophie ou d'une sociologie ou d'une psychologie arabes modernes, et qui auront par rapport à la philosophie, à la sociologie, à la psychologie d'Europe ou d'Amérique une originalité indéniable, - aussi grande, plus grande encore peut-être, que l'originalité des **Falâsifa** par rapport à la Grèce classique. L'hégélianisme d'un Hichem Djait enrichit singulièrement de valeurs musulmanes, arabes, tunisiennes, l'hégélianisme officiel. Le personnalisme arabe de 'Abd al-Azîz Lahbabî n'est pas seulement le personnalisme de Mounier. Et si 'Abdallâh Laroui n'est pas sans accuillir des influences marxistes ou marxisantes, je ne crois vraiment pas qu'un marxiste européen (ou chinois) aurait pu faire siennes les ouvertures sur le passé et sur

l'avenir de son **Idéologie arabe contemporaine.** D'autres exemples ou comparaisons pourraient être donnés, tels "la philosophie de la conscience" du regretté Dr. Kâmil Husayn, ou "l'intimisme" **(juwaniyya)** de 'Othmân Amîn, qui sont loin de n'être qu'un reflet des "philosophies du sujet" européennes.

Hichem Djait, Lahbabî, Laroui, ont écrit d'abord en français; Kâmil Husayn et 'Othmân Amîn en arabe. La question de la langue pose un problème peut-être vital. Tant que le mode d'expression est demandé à une langue européenne, cette philosophie qui se cherche, pour arabe qu'on la puisse dire, aura toujours quelque peine à prendre la pleine mesure de son authenticité **(al-asâla).** C'est Laroui lui-même qui le notait dans une interview accordée à **Jeune Afrique** en 1974. Au Maroc, di-il, "tout ce qui est de conception moderne est enseigné en français, et tout ce qui est de conception ancienne l'est en arabe". Il est temps, il est grand temps que les "conceptions modernes", pour reprendre l'expression de Laroui, trouvent leur mode arabe d'expression, et un mode pleinement adéquat. Il faut reconnaître ici une indéniable avance du Mashreq sur le Maghreb.

Il ne s'agit pas seulement d'un nationalisme linguistique. Certes, la culture est universelle. Mais son universalité même est faite de diversités qui se répondent et mutuellement s'enrichissent. Je ne dirais point avec les Structuralistes que l'homme n'est que langage! J'affirmerais au contraire avec les **Falâsifa** et toute la pensée chrétienne qu'il y a une nature humaine; mais, ajouterais-je, engagée dans une histoire et qu'exprime le langage. Et toute langue est faiseuse de mentalité, de par le plan de saisie du réel qui lui est propre. Cela est particulièrement vrai de la langue arabe. J'y insisterai tout à l'heure.

Les actuelles traductions des philosophes européens en arabe sont abondantes, aussi abondantes, plus peut-être, que les traductions gréco-syriaco-arabes du IX^{e} siècle. La mise en place du vocabulaire arabe de la philosophie moderne se poursuit, que ce soit à l'Académie de la langue arabe du Caire sous l'impulsion du Dr. Ibrâhîm Madkour, ou à Rabat par exemple. Et je me plais à signaler l'effort entrepris à Damas pour traduire dans un arabe authentique ce phénoménologue chrétien qu'est Paul Ricoeur. -

Mais le problème ne sera vraiment résolu qu'à mesure que naîtront des oeuvres originales, écrites directement en arabe, et dignes de marquer leur époque, - écrites par des penseurs tout à la fois engagés et libres (les deux termes ne sont point antinomiques), nourris du grand legs arabo-musulman, connaissant en profondeur les périples de la pensée moderne, et sachant les dominer.

A vrai dire, l'un des signes les plus prometteurs que je connaisse n'est point le fait d'un écrivain arabe. Je veux parler du Punjabî Mohammad Iqbâl. Il écrivit en ûrdu, en persan et en anglais. Il est maintenant traduit en arabe, et je crois que toute philosophie arabo-musulmane contemporaine devra tenir compte de son apport. Iqbâl connaissait bien la pensée occidentale; on peut le dire un spécialiste des philosophies allemande et anglo-saxone. Sa renommée est devenue mondiale. Mais il faut le reconnaître nettement: il doit peut-être plus aux réformateurs de l'Islam indien, Shâh Walî Allâh ou même Ahmad Khan, voire Amîr 'Alî, et à toute la tradition sûfie, qu'à sa lecture de Nietzsche ou de Hegel.

Faut-il rappeler quel authentique poète fut Iqbâl? Tout apprenti philosophie devrait pouvoir méditer un très beau poème de lui, où il prend ses distances à l'égard de Hegel, et se dégage de l'attirance exercée par ce dernier. C'est comme un "mirage", dit-il, que lui apparut un soir l'entreprise de Hegel, "dont la pensée dépouilla l'éternité du revêtement de l'instant". Ce raccourci extrêmement bref va loin, pour qui sait l'entendre, dans la critique de la dialectique hégélienne. Et Iqbâl par ailleurs sut dénoncer avec force le "matérialisme" de l'Occident. Les dernières pages de son **Djavid-Namè** en sont le vibrant témoignage. Il s'agit, précisait-il, d'acquérir, de dominer et de faire fructifier la science et la technique modernes, mais en les réassumant selon les authentiques finalités de l'esprit.

De queques vues prospectives

Ces quelques aperçus sont bien fragmentaires. Je n'entends point dresser un palmarès. Mais ils restent, me semble-t-il, ouverts sur l'avenir. Personnellement, je ne crois pas du tout que la philosophie arabo-musulmane d'aujourd'hui ait à se "mettre à

l'école" de la philosophie moderne d'Occident. Si les grands **Falâsifa** s'étaient mis moins docilement à l'école de la Grèce classique, s'ils avaient usé à son égard de cette liberté de jugement dont firent preuve un Abû Ya'qûb al-Kindi ou un Bîruni (et plus tard les meilleurs des docteurs chrétiens médiévaux), sans doute leur vue de l'homme et du monde aurait-elle pu intégrer les réels apports philosophiques que drainaient **'ilm al-kalâm** et **usûl al-fiqh**, -et qui le plus souvent leur échappèrent. Les conditions socio-culturelles de l'époque ne le leur permirent pas. Mais c'est cela peut-être que nous donneront les philosophies arabes contemporains. Quelques préalables me semblent requis. Je les signalerai, à titre d'hypothèses, et les grouperai sous cinq titres de chapitre.

1. Il convient tout d'abord que l'ouverture à la philosophie moderne se maintienne, certes. Et à toute philosophie, quelle qu'elle soit, sans oublier qu'une philosophie, même et surtout "engagée", n'est pas de "droite" ou de "gauche". Une philosophie est vraie ou fausse. - Cette ouverture est indispensable. Ce n'est pas un repli sur soi qui assurera l'authenticité; bien au contraire. Une culture est d'autant plus elle-même qu'elle est attentive aux autres, à toute valeur de vérité d'où qu'elle vienne.

2. Mais une telle ouverture ne suppose point un reniement du passé! Les **Falâsifa?** voire les Réformateurs, **salafiyya** ou autres, du début du XX^{e} siècle? vielles histoires, et dépassées, diraient volontiers certains adeptes d'une "modernité" à tout prix... Eh bien, non. Soyons persuadés que ces Anciens ont quelque chose à nous dire, à nous, hommes d'aujourd'hui. Bien sûr la cosmologie des **Falâsifa** (beaucoup trop calquée sur la cosmologie grecque, encore une fois) a vécu. - Et qu'en sera-t-il dans cent ans de la science de 1977? Mais la vue philosophique en son intuitivité première n'est aucunement liée à une cosmologie, quand bien même elle semble y puiser des exemples de choix. Ce que les **Falâsifa**, et, avec eux, dans l'Occident latin, les Bonaventure, les Albert le Grande. les Thomas d'Aquin, peuvent onus apporter, c'est que l'objet d'une authentique réflexion philosophique n'est point **d'abord** mon esprit en acte de connaître, ou ma praxis utilitaire au service du bien matériel de la société. Cet objet est bien plutôt l'acte d'être de ce qui est. Toute une étude synthétique du **wujûd** serait ici à poursuivre.

De ce point de vue, un large et fructueux effort d'histoire de la philosophie et d'éditions de textes n'a cessé de se poursuivre, spécialement en Egypte: oeuvres complètes d'Ibn Sînâ, Somme mu'tazilite du qâdî 'Abé al-Jabbâr, ouvrages d'Ibn Taymiyya.... Il n'est que de rappeler les noms bien connus d'Ahmad Amîn, Ibrâhîm Madkour, Mahmûd Qâsim, Fouad El-Ahwanî 'Abderrahman Badawî, et de plusieurs autres avec aux, ainsi que les publications et commentaires du Conseil Supérieur des Arts, Lettres et Sciences sociales du Caire, consacrés par exemple à Ibn 'Arabi et à Suhrawardî......Quant aux **Islâhiyyûn** de la première moitié du siècle, il est de bon ton parfois de les traiter par prétérition. Ce me semble une grave injustice historique. Ce sont, il est vrai des réformateurs plus que des philosophes. Mais sans eux, sans les Muhammed 'Abduh, si bien étudié par 'Othmân Amîn, sans les Rashîd Ridâ ou Ibn Bâdîs, sans leur mise en valeur du fondamentalisme le plus exigeant, la **nahda** non seulemene culturelle, mais politico-sociale et économique, eût-elle été possible? Et ne leur doit-elle pas, une bonne part, d'avoir pu se prolonger en **thawra?**

3. Une philosophie arabo-musulmane, comme une philosophie chrétienne d'ailleurs, est profondément et spontanément réaliste. Ce qui est **existe**, en toute vérité et réalité - **al-haqq - hors de ma pensée**. C'est là un absolu, si séduisant que puisse être l'idéalisme transcendantal contemporain.

J'ajouterai que ce réalisme-là dépasse, de par son recours à **l'acte** d'être, le réalisme aristotélicien. (Vouloir faire de l'aristotélisme une forme d'idéalisme me semble une gageure sans lendemain). Ce réalisme dépasse donc l'aristotélisme; et il est radicalement autre que le réalisme marxiste. Par sa démarche de dialectique immanente, le marxisme est la négation de l'idéalisme hégélien, mais se situe sur le même plan d'existence que lui. Pour Hegel, tout est esprit en devenir, la pensée humaine est créatrice absolue; pour Marx, seul l'être sensible existe, et les lois de cette existence sont celles même de la pensée humaine, comme de toute chose. Pour une philosophie arabo-musulmane ou une philosophie chrétienne par contre, le réel n'est point mesuré par la pensée de l'homme. "L'intelligence que Dieu nous a donnée est faite pour connaître ce qui est", connaître donc la réalité posée dans l'être "hors de ses causes" par le Décret de Dieu et la Parole divine, le

"Sois!" biblique, le **Kun!** coranique. Le réalisme marxiste se situe sur un plan univoque d'existence. Le réalisme affirmé par une vision musulmane ou chrétienne du monde affirme des plans d'existence (au pluriel) incommensurables. Le marxisme est, si l'on veut, une phénoménologie de l'être sensible, et c'est sur ce plan-là que ses capacités d'analyse connaissent leurs succès les plus valables. Une philosophie arabo-musulmane renouvelée se doit de le reconnaître, au besoin d'en faire son profit; mais elle se doit aussi de ne pas s'y laisser enfermer.

4. Bien plus, une philosophie arabo-musulmane renouvelée est peut-être particulièrement apte à intégrer, mais à dépasser en même temps, le mode dialectique hégéliano-marxiste de procéder. Car il y a une saisie dialectique des choses que je crois propre à la pensée arabe, et dont il lui faut prendre conscience. Ce serait à mon sens une erreur très réductrice que d'enfermer toute dialectique dans l'immanence de cette réification des cadres logiques, chère à Hegel, ou l'immanence de cette logification du sensible caractéristique de la praxis marxienne. Il y a des modes dialectiques de procéder. Le mode arabe ne procède point selon le schéma devenu classique de la **Phénoménologie de l'Esprit**, et non plus selon les schèmes de Platon, des Stoiciens, de Kierkegaard.... Il ne se situe pas sur un plan de pure immanence, ou de "transcendance" subjective par auto-dépassement. Il opère selon un transfert **(majaz)** constant d'un plan d'existence donné à un plan d'existence autre, **khalq-Haqq, fânin-Bôqin**, la liste des **muqâbal**, des "corrélatifs d'opposition", pourrait être longue. Cette bi-polarité, ce "raisonnement à deux termes" comme on a dit parfois, se révèle un instrument de choix pour la saisie de faits **transientes**, centrés sur **l'acte** plus que sur **l'état** du sujet. Et c'est là un apport irremplaçable à la culture universelle.

Remarquons qu'un tel mode dialectique, - au contraire de la dialectique hégélian-marxiste - n'est absolument pas exclusif d'autres types d'analyse du réel, l'analyse de mode abstractif en particulier. Je n'en veux d'autre signe que le très large accueil réservé au cours des siècles, dans les Universités et **Madâris** des pays arabes, à l'héritage aristotélicien. Il me semble que la philosophie arabo-musulmane d'aujourd'hui pent être appelée sur

ce point à une tâche, qui serait un grand témoignage, non de rupture ou de refus, mais d'intégration et de synthèse.

5. Un cinquième et dernier point. Il est un "questionnement" de première importance que la pensée occidentale actuelle adresse au philosophe arabe: je veux parler de ce qu'ou appelle les "sciences humaines". Je n'ai pas besoin de dire leur succès en Occident, et comme quoi, dans la crise actuelle de la pensée moderne, est périodiquement annoncée "la mort de la philosophie" au profit des seules "sciences humaines". La philosophie se bornerait à une histoire de la philosophie, tout au plus à une phénoménologie. Et qu'est-ce au fond que le structuralisme, sinon une extrapolation de certains résultats et de certains acquis de ces sciences de l'homme?

L'attrait qu'elles exercent sur bien des esprits est non mois fort que celui de l'idéologie marxiste. Elles ont l'avantage d'ailleurs de ne point se présenter comme une idéologie, mais comme autant de disciplines objectives dont l'acquis ne saurait prêter à discussion. Et certes, les lois, structures, règles de conditionnement, mises au point par la linguistique, la sociologie, la psychologie expérimentale ou des profondeurs, apportent à pied d'oeuvre des connaissances nouvelles pouvant permettre une meilleure lecture des faits. Un exemple de cet attrait exercé nous est fourni par l'utilisation des sciences humaines, de la linguistique avant tout, que propose Mohammad Arkoun dans ce qu'il appelle "La re-lecture du Coran"

Mais que sont les sciences humaines? Méritent-elles l'absolue confiance que certains leur accordent? Elles ne sont pas sciences de self-évidence comme les mathématiques (ou la métaphysique, aujourd'hui si décriée); elles ne sont pas sciences d'expérimentation comme la physique, la chimie, et, dans une large part, les sciences naturelles. Que peut-on expérimenter vraiment en anthropologie, en sociologie, en histoir? Elle sont sciences d'observation, et comme telles supposent une herméneutique, une "lecture" des faits, qui toujours dépendra de la vision du monde de l'herméneute. Aussi bien avons-nous une anthropologie hégélienne, une anthropologie marxiste, une anthropologie structurale (ou structu-

raliste, si l'on préfère). Et que dire de l'ethnographie, qui eut ses heures de gloire, mais au sujet de laquelle bien des pays du Tiers-Monde témoignèrent, voici quelques années, d'une juste méfiance.

Autrement dit· les sciences humaines ne nous apportent nullement un donné clair, acquis une fois pour toutes. Les considérer ainsi serait tomber dans un piège analogue à ce que fut la mésaventure des **Falâsifa** accordant une créance "scientifique" à la cosmologie de Ptolémée....L'apport des sciences humaines doit être pris en considération; mais à la condition d'être repensé et purifié par le regrdı épistémologique du philosophe comme tel. Ce serait là une belle et grande tâche à poursuivre pour la philosophie arabo-musulmane d'aujourd'hui (j'en dirais autant de la philosophie chrétienne), appuyée sur son sens du réel, de l'cte d'être créateur qui fait que les chose sont ce qu'elles sont, et sur un usage dialectique et abstractif à la fois de ses instruments d'analyse, lui permettant d'échapper ainsi au monde plat de la pure immanence. J'ai été heureux récemment de trouver un écho de ces préoccupations dans les recherches d'un historien et d'un sociologue tunisiens.

* * *

J'en ai assez dit pour suggérer que de larges perspectives é'avenir peuvent s'ouvrir. Sans doute il y a, il y aura toujours des Arabes qui, par choix, seront hégéliens, ou marxistes, ou structuralistes, ou marxistes freudiens, ou structuralo-marxistes, ou tout ce que l'on voudra à l'instar de l'Occident. Mais je reste persuadé que c'est une ligne et une oeuvre originales qui sont d'abord demandées à la philosophie arabo-musulmane: dans une exacte connaissance des richesses mais aussi des limites de la philosophie occidentale moderne; dans une parfait liberté à son égard, et non moins à l'égard de l'héritage toujours présent des grands âges 'abbâsides.

Peut-être appartiendra-t-il à notre époque, avec l'aide de Dieu, de reprendre et faire aboutir, sous l'impact des problèmes contemporains, cette réflexion et cette recherche rationnelle dont nous trouvons tant d'éléments épars non seulement en **falsafa**, mais aussi en **'ilm al-kalâm** et en **usûl al-fiqh**. Un vrai renouveau, faut-il dire une vraie "révolution culturelle" suppose, en un double mais unique mouvement enraciné dans le passé et faiseur d'avenir. à la fois authenticité et rénovation, rupture et continuité.

رمزية « البسملة » عند عرفاء الصوفية

عثمان يحيى

تمهيـــد

مخطوط باريس (المكتبة الوطنية ، القسم الشرقى ، الخزانة العربية) رقم ٤٨٠١ ، يحتوى على عدة رسائل وحيدة من نوعها فى التراث الصوفى : منها هذا الجزء الصغير الذى نعده للنشر بمناسبة تكريم الأستاذ الكبير والزميل العزيز ، الدكتور عثمان أمين ، أدام الله عليه نعمة الحياة * والمعرفة والمحبة ، التى هى أسمى مراتب الوجود .

يقع هذا الجزء الصغير من المجموعة الخطية بين الورقة ٣ — ا والورقة ١٥ — ا . وموضوعه : تأويل « البسملة » على طريقة العرفاء من الصوفية المتأخرين . والنص مكتوب ، كباقى رسائل المجموعة ، بخط نستعليق متقن ، مهمل أحيانا ، بحبر أسود ، عناوينه بأحمر ، على ورق جيد مصقول . صفحاته فى تسعة عشر سطراً . سطوره فى حدود اثنى عشر كلمة . والمجموعة عموماً فى حالة جيدة من الحفظ . اسم المؤلف لهـــا مجهول ، وكذلك الناسخ والتاريخ .

(*) كُتِب هذا البحث قبل وفاة المغفور له ، طيب الذكر ، المرحوم الأستاذ الدكتور عثمان أمين .

ومؤلف هذه الرسالة المجهول هو ، لا شك ، من أتباع الشيخ الأكبر ، ابن عربي الحاتمي ، ومن مدرسته الفكرية العرفانية ، لأنه في هذا الجزء من الرسالة يذكره مراراً ، بطريق التصريح أو التلميح . وأسلوب الرسالة يغلب عليه طابع البيان الفارسي الممتاز ، عند كتابة أبناء فارس النبهاء باللسان العربي المبين . وقد حشد مؤلفنا المجهول ألواناً رائعة من معارفه اللغوية والبيانية والفلسفية لدى شرحه الغريب لرمزية « البسملة » الشريفة . والذي يلفت نظر الباحث في هذا الميدان هو تلك النظرة الفلسفية التركيبية التي أتاحت لشارحنا أن يلم بأطراف متناثرة من الأفلاطونية المحدثة ، والفيثاغورية الجديدة ، والهرمسية الأصيلة ، والقبالة اليهودية العريقة : فيوحد بين أجزائها المتنافرة . ويطبقها على موضوع إسلامي صميم .

ومهما يكن في الأمر من شيء ، فلندع الآن شارحنا يكشف لنا عن أسرار « البسملة » ودقائقها وآفاقها ، من مستوى عالمه الفكري الخاص !

عثمان يحيى

القاهرة / باريس — رمضان ١٣٩٧ هـ .

استهلال

٣ (١) [F. 3 a] إعلم أن العالم، بما فيه من الحقائق المتطورة فى «الخلق الجديد»، والصور المتعينة لظهوراتها المقدرة فى نشآتها المختلفة، والحصص الوجودية المفصلة فى الأجناس والأنواع والأفراد بحسبها فى طور الإنسان، —
٦ (هو) «كتاب جمع الوجود وقرآنه».

(٢) والإنسان، بما لحقيقته وصورته المتطوّرة فى المراتب التفصيلية، حسب رقائقه المتصلة بتفصيلها و «تفصيل كل شىء»،
٩ فى طور العالم المقول عليه: «سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم»، — (هو) «كتاب تفصيل الوجود وفرقانه».

(٣) فنسخة «الجمع والتفصيل»، المقروءة من وجهين: «كتاب مرقوم، يشهده المقربون». وهو الكتاب المقول فيه: «ما فرطنا فى الكتاب من شىء»: — ولسختهما، من حيث
١٢ صورهما مطلقا: «كتاب مسطور فى رقٍ منشور»: — ومن حيث حقايقهما الثابتة فى عرصة غيب العلم: «كتاب مكنون لا يمسه إلا المطهرون».

[F. 39] ٨

(٤) فالقرآن منزَّل، من حيث فرقانيته، بمطابقة تفصيل
١٥ الوجود. فإنه، بآياته التى فصِّلت، مبين أحواله (= الوجود) التفصيلية. ومن حيث قرآنيته، منزل بمطابقة جمعه (= جمع الوجود)، حتى يعود تفصيله الجمُّ بياناً إلى «جمعه وقرآنه»، بل إلى سورة منه. لا! بل إلى «البسملة»، وهى أربع كلمات
١٨ إلهية. لا! بل إلى «بائها». لا! بل إلى «نقطته» المقول فيها: «لو أردت لبثثت فى نقطة باء بسم الله سبعين وقْراً!».

(٥) فـ «البسملة» منزلة فى مبتدأ «الكتاب» المحيط بالمحيطات.
كلماتها أربعة إلهية. مصدَّرة بالباء، ومختتمة بالميم.
٣ حروفها، المقدرة والملفوظة، اثنا وعشرون. نقطها: أربعة.
حركاتها: عشرة. ستة منها سفلية، وأربعة منها برزخية.
سكونها أحد عشر: الميت من ذلك سبعة، والحى أربعة..
فلعل من هذه المذكورات وغيرها، مما أهمل ذكره،
إحاطة كلية تنطوى على كل ما احتمل الوجود من الأحوال:
٦ ظاهراً وباطناً، بدءاً وغاية، تنزلا وترقياً، نقصاناً
وكمالا، تفصيلا وجمعاً. بمطابقة ما هو مقول فيه:
(ما فَرَّطنا فى الكتاب من شىء).

(٦) فها أنا أشرع أولا، متلقياً من نتائج سبق العناية،
٩ فى تحقيق ما اشتملت عليه نقطها، فى بنائها الكشفى
وعطيتها الفتوحية الإلقائية؛ متحذلقاً فى مأخذ فيض
الوجود لتلقى العطايا الجودية، والنوادر القدسية، والسوانح
الحدسية؛ فيما أحاطت به كليـَّة استيعابها من الأحوال
المذكورة، بتلويحات تفى بالمقصـــود: — ثم تتبعه
١٢ الأخرى، إلى أن ينتهى الأمر إلى غاية يتبيَّن فيها مرام
السائل، وتترتب عليها غنية العائل.

II

ـــ النقطة ـــ

(٧) إعلم أنها (أى النقطة)، فى المعنى المطلق الكامن فى الغيب المطلق، سر أقدس هو محلّ سكون مدّ الوجود المتقلب، بعد ظهوره فى أصلاب الحدود، والقيود والعدد، والمعدود. (وهى) أصل هو محل سكون «الألف» مع كون حقيقيتها معنىً فى «الألف»، متقلبة فى صلبه، الفايت عن درك النطق مرة؛ — منتقلة فى تقلبها إلى صلب «الباء» متولاة منه على استيعاب وإحاطة، تنتقد له فى أنهى غاية انبساطه وتنزله؛ — ومنتقلة أيضاً إلى أصلاب الحروف فيها، ومتقلّبة تقلب الواحد أولا فى صلب الاثنين، الذى هو مبدأ الكثرة؛ ثم فى أصلاب الآحاد والعشرات، والمئات، والألوف.

(٨) فالألف فى التحقيق لسان حلّ «النقطة» فى فوت كنهها. والباء [F. 4a] لسان حلّ تفصيلها، وقلم خطّها فى تشكيلها، ومبدأ بسطها فى تنزيلها.

(٩) ولما تجلت الحضرات الأربع فى «البسملة»، من حيث كلية إحاطتها العليا بـ«الباء»، واستقام فيها «الباء» عن صورته المعترضة لاحتضانه وحدانية «الألف»، وقيامه باطناً؛ — تعلّق («الباء») بـ«السين» الذى ذاته سنّاته الثلاث رقماً. وهو (أى «السين») بسنّاته بناء ذات «الألف» المحتضَن فى «الباء»، وبناء حقائقه الثلاث: أعنى نقطة الأصل المبدوء بها فى خطّه، ونقطة الغاية، ونقطة الفصل بينهما.

(١٠) فملفوظ « السين ـ بمطابقة مرقومه ـــ فى التثليث .
(وذلك) لظهور جوامع تفصيل ذات « الألف فى حِس لطيف
هو منال السمع . كما أنَّ « الميم هو تمام أظهر منال حِسٍ ، هو ٣
خطُّ العين .

(١١) فمحلُّ تفتُّح جوامع تفصيلها (أى ذات « الألف »)
من حيث كونها منال السمع ، (هو) هواء النفس الذى هو فى
مصادر النطق مداد المسموعات الجمّة .

ومحل تفتُّح تمام أظهر منال حِس هو حظ العين ، ـ ماء هو فى ٦
المراتب الكونية مداد « الكتاب المسطور » فى « الرَّق
المنشور » .

(١٢) فينبوع هواء التنفّس الحامل صور حروف المقولات
الجمة فى حضرة « اسم الاسم » ، الذى له المبدئية ، فى « البسملة » ٩
التى هى جوامع التفصيل الكتابى ، (صار من حقيقية النقطة
البائية . التى هى فى سويداء القلب الإنسانى نزلة أجمع الجوامع
وأغمضها . ولذلك نزلت فى نقطة سويداء أول أفراد النوع
الإنسانى جوامع الحروف الجمة ، التى منها وجوه تفاصيل «أسماء ١٢
الأسماء » وعلم تأليفها بجوامع المناسبات .

(١٣) وينبوع الماء الذى هو فى المراتب الكونية
التفصيلية مداد التدوين والتسطير ، ـــ إنما هو من حقيقة « نقطة ١٥
نون الرحمن » ، التى هى حقيقة حاقِّ وسط طرفيه « العماء » ؛
التى منها انتشاء النشئات الكونية ، ومافيها . و « الرحمن » هو
المتجلى بـ « الباء » لإفضاء الرحمة العامة إلى عموم القابليات . فإنَّ

« الباء » هو صورة السبب الأول ، الموصل لما إليه الحاجة شهوداً ووجوداً . ولذلك كان « عرش الرحمن على الماء » الذى « جعل ٣ منه كل شىء حى » . وكل شىء ، ثمَّ ، حىٌّ ناطق «عرف الرحمن بحسبه ، وسبَّح بحمده » .

(١٤) وينبوع الهواء والماء — جمعاً — (صادرٌ) من حقيقة نقطتى « ياء الرحيم » . وهو بناء حقيقة وسطية ، إذا ظهرت فى إحاطة متنزل الوجود دنوّاً يضاف إليها بـ « الياء » كل شىء ٦ إضافة حقيقية ، إذ «الياء » (هى) بناء هذه الإحاطة المذكورد .

(١٥) فنقطة « الباء » و « النون (إنما هى) لتخصيص عموم ٩ رحمة الوجود وهما فى « يـاء الرحيم لعموم تخصيصها . [F · 4b] ولذلك نزل « علم الأولين والآخرين » بضربه فى نقطتين : نقطة بين كتفيها ، حيث « وجدت برد الأنامل » ، فى نقطة أخرى (بين ثديها) — وهذا إنما ينتقد لمن يجد الكون ١٢ مطّلماً فى غيب إحاطة « الباء » عن تجلّى الحقيقة . ولذلك قال العارف : « ليس للكون ظهور أصلا عند تجلى الحقيقة ؛ وإنما ظهوره بالباء لأنّه ثوبها السابغ » .

(١٦) فهذه «النقط الأربع» ، المنزلة بمطابقة الحضرات الأربع ، ١٥ المبنية عليها ، تبيّن حكم كتاب الوجود جمعا فى تفصيل ، وتفصيلا فى جمع ، « لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » .

(١٧) ولما كان « الباء » به ظهر الحق وبه وجد الكون الجمّ —

خرج على الصورة : فى كونه ثوبَ ظاهر الوجود ، من باطنه
المجتمع فنظر الحق لظهوره وظهور حقائقه إليه . فكان موقع نظره
٣ ظاهر نقطته ، التى هى بناء تدانّيه ، المنتهى إلى إحاطة أنها متنزله،
القائم لتحقيق الجلاء والاستجلاء . ونظر الكون الصادر منه
فى مد ذاته ، الذى هو مدُّ ظل وحدانية « الألف » ؛ ومستجلياً
فيه محل عود حقائقه إليه ، بعد تنزلها عنه وتلفّعها بالصور .
فكان موقع نظره باطنها ، الذى هو بناء تدانيه المنتهى إلى إحاطة
٦ أنها غاياته العليا ، التى إليها المنتهى .

(١٨) فاجتمع النظران فى « إنية المثل الأعلى » ، القائم فى منصة
الجلاء والاستجلا بتوفيه حكم الجمع : ظهراً وبطناً ، ومُطّلعاً ،
٩ وإحاطة ،واشتمالا فيما بعد المطلع . فكان موقع نظره ، إذْ اك
فيه محل نقطة الوصل الجامع لنقطتى الظاهرية والباطنية . .
فلذلك تثلثت « نقطة الباء » فى نفسه حكماً ، وفى « الثاء » ،
الذى هو منتهى تنزله ، عيناً .

١٢ (١٩) وهذا التثليث هو تثليث النقط التى هى حقائق
« الألف القائم » . وبهذا التثليث كان وسع « الباء » موقع
« النكاح الأول السارى » ، وبه سمِّى النكاح باءاً . ف « الباء »
بهذا التثليث النقطى قام بازاء كل شىء . فكأنه يقول فى كل شىء :
١٥ بى قام كل شىء ! وهذا قول من قال : « ما رأيت إلا ورأيت
« الباء » مكتوباً عليه » .

(٢٠) فالتحقيق الإمعانّى شاهد بدوران فلك الوجود ظهوراً
— على تثليث النقطة ، التى هى رأس خط قائم « الألف الوحدانى »،

المنفصل عن كل شيء في أوليته وفوته . وهذه النقطة واقعة ، في مبدأ طور التفصيل ، تحت « الباء » الذي له العمل في « نون الرحمن » ونقطته ، لانبساط رحمة الرحمانية العامة. والنون ونقطته
٣ من حيث كونهما معمول الباء ونقطته ، مبدأ تسطير كتاب الوجود وتدوينه بالقلم قرآناً وفرقاناً « [P - 5 a] . — فإن كان تثليث « النقطة » بناء ظاهر الوجود وباطنه والجامع بينهما ، — فهو ظهر به (أيضاً)، في طور المفعولات ، عالم الرفع بالميل الأيمن ، وعالمَ الخفض بالميل الأيسر ، وعالم السواء
٦ بالإستقامة والاستواء .

(٢١) فمنتهى تقلُّب « النقطة » التي هي بتثليثها « أُمُّ كتاب العوالم الثلاث » ، — نقطة مركز الاستواء . وهي الوسطية
٩ المختصة بالإنسان الذي هو ، بنقطة سويداء قلبه ، نسخة جميع العوالم ، وإليه إيماءُ تفصيلها . وهو الذي ظهر به أيضاً ، في طور المفعولات ، ألف الميل الأيمن والأيسر والسواء ، ومايتحرك إلى كلٍّ منها من الحروف . فمنتهى تقلب « النقطة » في هذا الظهور ، في أصلاب الحروف ، نقطة « الضاد » الذي
١٢ انفرد أفصح من نطق به في الأكلية بالنقطة الوسطية الغائية . فأوتي فيها جوامع الكلم : فنطق بكل نطق ، في كلِّ علم ، من كلِّ رؤية ، في كلِّ وصف ، بكلِّ حقيقة ! .

(٢٢) وإن كا تثليثها (أي النقطة) في صورتها الخطية ، فلها
١٥ تنزلان . تنزل في صور حجابية الحروف ، بتنوُّع، تعويجاتها إلى أن ظهرت في صور حجابية الحروف الجة . فتفصَّل فيها تثليث النقط التي هي أصل الخط ، مابين واحدة وثنتين ، من فوق

الحروف ومن تحتها ، إلى أن ظهر تثليثها جملةً كما فى « الثاء »
و « الشين » ثم انتهت الحروف ، بالتراكيب المختلفة : إلى
الكلمات ، إلى الكلام ، إلى الآيات ، إلى السور ، إلى الكتب ،
إلى «الكتاب المحيط بالمحيطات» ، إلى «أمّ الكتاب» ، إلى «البسملة» ،
٣ إلى « الباء » ، إلى «النقطة» . فمن «النقطة» سلسلة المقولات الجمّة —
(ولها أيضا) تنزل فى تثليث نفسها — أعنى الصورة الخطية —
وانبساطها عرضاً إلى صورة حجابية السطح ؛ والسطح فى تثليثه
٦ وانبساطه عمقاً إلى صورة حجابية الجسم . فيتمّ بالجسم تنزلات
المفعولات الجمة ، المستتبعة الحقايق الروحانية بحسب نشآتها .
ثم ينتهى الجسم إلى أبعاده الثلاث التى هى فيه صورة حجابية
النقطة ، التى منها سلسلة المفعولات كلها .

٩ (٢٣) وإن كان تثليثها (أى النقطة) فى دوامه المطلق ، تقلبت
فى أصلاب أدوار الأزل ، والآن ، والأبد ، ثم فى أصلاب الآنات
إلى « ساعة الجمعة » المشبّهة بـ « النكتة السوداء فى وجه المرآة » ؛
ثمّ إلى « الوقت المبجّل » ، وهو « آن لا يسمع فيه لصاحبه مع
١٢ الحق ملك مقرّب ولا نبى مرسل » .

(٢٤) فعلى ما تقرر وتحرر ، تكون « النقطة البائية » ،
بإشارتها إلى حقيقة [F — 5 a] وحدانية حقيقية ، تنطوى على
الحقايق الجمّة إحاطة وإشتمالاً ، — بذرة أنبتت فى الأرض الأريضة
الامكانية شجرة الكون : فروعاً ، وأصولاً ، وأزهاراً ، وأثماراً ،
١٥ (وذلك) فى « آن » ينطوى على الدهر العظيم الذى لا مبدأ له
ولا منتهى إلا الأزل والأبد . فهى « الشجرة الكلية » التى ثمرتها :
« إنى أنا الله رب العالمين » !

(٢٥) ومن أصل هذه « النقطة » وعلى صورتها ، (كانت)
« الدّرة البيضاء » المودعة فى عرش الاستواء . وهى حاقّ وسط
طرفيه « العماء » . ثم « النقطات الصورية » ، الغاسقة والنورية :
٣ كغرس السدرة ، وموقع البيت المعمور ، وبيت العزة ، والكعبة ،
ومراكز الأفلاك ، والقطبين ، وصور الدرارى ، وموقع قبة
أرين ، وذر الميثاق ، وكثيب الرؤية ، والهباء ، ونكت سويداء
٦ القلوب ، وصور الحبوب ، وقطر الأمطار ، وصور المتكبرين
المحشورين يوم القيامة على صور الذر ، ونحوها . — حتى انتهت
(النقطات الصورية) إلى ختم النبوة ؛ ثم إلى النقطة الغائية
فى « القلب الأقدس » المحمدى ، المسماة بالسويداء . فإن سائر
٩ النقطات ، فى سائر البدايات والأوساط والغايات ، برقيقة نسبة
ما صورية ومعنوية ، خفية وجلية ، — تنتهى من نقطة الأحدية
إلى نقطة السويداء المحمدية . فإن منتهى كل شىء فى الأحدية ،
(هو) نقطة خفية معنوية ، تشمل كل نقطة منها على الجميع .

١٢ (٢٦) فمن أطلع على أسرار هذه العوالم النقطية ، كان مطلعاً
على أسرار « وحدة الوجود » ، فى مراتبه وأحواله وأحكامه
التفصيلية . بل (كان) مطلعاً على جمعها وتفصيلها فى نقطة واحدة.
فإن جميع ما كتب بـ « القلم الاعلى » بتقدير المدبِّر المفصل ،
١٥ فى « لوح القضاء » إجمالاً ، وفى « لوح القدر » تفصيلا ، —
إنما كتب من « نقطة النون » التى هى مركز كرة الوجود . وفى كل
نقطة منها ، من حيث كونها حاقّ وسطها ، علمُ ما فى جميعها . —
١٨ فافهم نجوى ذى نَفَس ، أتاك من نور الهدى بقبس !

— الباء —

٣ (٢٧) فى صدارته (أى « الباء ») وقيامه (يتحقق) بناء « ألف الذات » الذى لايتعلق بشىء فى قيامه ووحدانيته المطلقة . وحيث كان الإطلاق الألفى ، فى قيامة الذاتى، غيرمناف لتعلقه بما بطن فيه من وجه وظهوره به ، — تعيَّن لكلِّية
٦ الظهور بـ « الباء » المنبسط منه ، المتعين فى الرتبة الثانية بالأولية فبحقه قدَّر ماخَلق، وبعدله خُلق ماقُدر . فاقتضى عدله التكافؤ فى عدده . فصار « الواحد » من عدده الاثنين ، مصدر انبساط
٩ [F - 6 a] الوجود المفاض على الأعيان الغيبية ؛ وصار الآخر مصدر انبساطه على الأعيان الشهادية ؛ و (صارت) نقطته ، الوترُ شفعها بجمع مابطن من الحقايق الغيبية .

(٢٨) وظهر (« الباء ») فى الصور الشهادية . فسرى حكم
١٢ عدله فى الأزواج ، وحكم جمعه فى الأفراد . فقام بعدله ماتعين فى مراتب الأزواج من المعدودات ؛ وقام بجمعه ماتعيَّن فى مراتب الأفراد منها. فهو (أى «الباء») مدٌّ وجودى، انبسط عَرْضاً لظهور الحقايق الحقيَّة، ووجود الحقايق الإمكانية الخَلقية.
١٥ إذ فى مدِّه العرضى حق ماترجح ظهوره ووجوده . وفى المدالطولى الألفى ، الذى لامبدأ له فى الأزل ، ولاغاية له فى الأبد ، — حق كل ذلك مع مابقى فى صرافة الوجوب والإمكان — أزلاً وأبداً — من غير مرجح لظهوره ووجوده .

١٨ (٢٩) فلما انحصر «الوسم الباقى» على مايظهر ويوجد، اختص بالمدّ

العرضي ، فإن العرض أقصر وأقل من الطول مقداراً . ـ
وحيث كان حكم الوجود ، في قيامه المطلق الذاتي ، بالنسبة
إلى شئونه الباطنة والظاهرة ,والكامنة في صرافة أحدية
٣ جمعه ، والبارزة للظهور عنها على السواء ، ـ خصّ الألف
الذي هو بناؤه بالقيام طولا ، وصار حكمه بالنسبة إلى سائر الحروف
على السواء . ــ وحيث كان حكم الوجود ، في امتداده عرضاً ،
في ثاني مرتبة قيامه المطلق ، ظهر الباء الذي هو بناء امتداده العرضي
٦ في ثاني مرتبة الألف ، الذي هو بناء قيامه المطلق في الهجاء .

(٣٠) ولما كان للألف التثليث ، بتثليث نقطة ، تكرر المد
العرضي ثلاثاً ، وانتشر على الاثنين (ـــ «الباء») منها نقطه الثلاث .
فللباء منها واحدة سفلية .

٩ فإنه بناء السبب الأوّل القاضي بتنزّل الوجود الذي دلّ على
سوائيّة الألف . والتاء ثنتان من فوق ، فإنه بناء انتهاء
السبب الباقي تنزّلا الى أدناه ؛ فإذا انتهى تنزله إلى أدناه عاد
تسبيبه ترقيا إلى أعلاه . كالذنب الذي هو سبب سقوط المذنب .
١٢ في مهواة الهلاك ، إذا انتهى إلى الغاية عاد ترقّياً إلى التوبة المنجية
منها . فتفوقت عليه (ـــ « التاء ») نقطتان وتثنّت لتشعر بتنزل
السبب وترقيه إلى الغاية . ولذلك صار التبيان في كشف الأمور
أغنى من البيان . وهذان المدّان (ـــــــا) محل تفريق
١٥ نقط الألف .

(٣١) وللثاء الثلاثة (النقط) . فإنه بناء جمع السببين وثمرتهما . فهو
اسم الأفادة دائرة الأسباب ظاهراً وباطناً ، تنزلا وترقياً . ألا ترى أنّ

سببية الحسنة باطناً وظاهراً ، لما انتهت إلى الغاية أثمرت المثوبة التى هى (F . 6 G) موقع « الثاء » ، وكذلك السيئة أثمرت المثُلة ؟

(٣٢) لحيث كان «الباء» الذى يشار به إلى الوجود العام المنبسط فى الكون دليلا على تقيده بتعين الموجود الأول الإمكانى ، الذى هو السبب الأول فى الإيجاد ، - كان « الباء » سببا لما إليه الحاجة . كدلولة . - وحيث كان مدلولة ، فى كونه السبب الأول ، أصلا شاملا متفرع منه الأسباب والمسببات الجمة ، صدق « الباء » ، الدال عليه ، على كل شىء تفرّع منه : مسبَّباً عن سبب ، أو سبب الوجود مسببا . إذ لا شىء من المسببات إلا وقد صدق عليه أنه سبب لكذا . ولا شك أن الأوائل ، فى سلسلة الأسباب ، سبب للأواخر . . فالسببية هى «الباء» المكتوب على كل شىء .

(٣٣) وحيث كان السبب الأول ، فى اشتماله الذاتى ، مستوعبا لما تفصّل منه - و(لما) يتفصّل إلى الأبد - وبه انبسط الوجود العام عليه ، ومنه كانت فاتحة ظهوره ، قال من قال : « بالباء ظهر الوجود » . ومن هنا سمّاه « بالحق المخلوق به » .

(٣٤) و « الباء » فى الحقيقة مبدأ الكثرة زوجا وفرداً . فلا توجد الثلاثة ، التى هى مبدأ الأفراد ، إلا بوجود «الباء» فيه . فهو الظرفية : بملاحظة استيعاب السبب الأول ، واشتماله على جميع ما هو بصدد التفصيل . و (هو) للالصاق : بملاحظة اقتران الوجود العام ، ومروره بالتعيُّنات الحكمية لإيجادها . و(هو)

للاستمانة بتوقف وجود كون ما عليها فى التقدير الأزلى، كإظهار الواحد وجود الثلاث بمساعدة الاثنين . . . « فلا تبديل لكلمات الله » . و (هو) للتبعيض بملاحظة ظهور الوجود العام الباقى فى تعيّن يقوم بحق مظهريته من بعض الوجوه .

٣

IV

الألف المقدر بين

الباء والسين والميم

(٣٥) هذا الألف ، فى الحقيقة ، همزة وصل . لكن سميناه ألفاً لسكونه الميت وسقوط حركته بالدرج : — ولمّا كان «الألف» من حيث فوته ، سكوناً ميتاً لم يكن معه شيء ، ولم تقبل ، فى سكونه شئونه المكنونة حركةَ الظهور وأثر الإيجاد ، — قام عنه « الباء » قيام مثل بتفصّل من عموم صفاته ، لقيامه — أعنى «الألف الفائت» — ثوبا سابغا يبطن قيامه كنها ، وبظهره فيما تفصّل من عموم انبساطه وجوداً . فاستبطن « الباء » ، بقيامه مقام حقيقة هى العالم بالكل ، الهمزة لتكون الظاهر له ، و(يكون هو) الباطن لها وهى ٨ ، ٨ (أى الهمزة) مع كونها حدّ فوْت « الالف » [F . 7 a] « وبدء احاطته ، وظاهر تعينه الذاتى المنطوى على شئونه المكنونة فى سكونه الميت ، — لم تقم فى تحقيق المطلوب قيام « الباء » . إذْ لاصورة لها فى سلسلة الحروف رقماً ، كما لا ظهور لأحدّية حقيقتها فى عين الكثرة ، من حيث كونها كثرة . فلم تكن («الهمزة») لقيام «الألف» القائمة حقيقته بالكل ، ثوبا سابغاً . لاسيما عند تحققها بالفوت فى سقوط حركتها بالدرج ، فإنها بسقوط الحركة مفقودة .

(٣٦) فلما ظهرت مكنونات سكون « الألف » ومستودعات فوته ، تنزّلا وتفصيلا ، بـ «الباء» المتنزل المشعر بتنزّله حركته ونقطته السفلية ، — ظهرت على ثلاثة أنحاء : نحو يختص بما هو حظّ السمع ، ونحو يختص بما هو حظ العين ، ونحو يختص بما

٨ أى من مكونات هو حظ الفؤاد . — فما ظهرت منها ٨ بـ«الباء» على النحو الأول

سكون الالف فهو حروف كتابه المنطوق ، التى بناء مجموعها فى نَفَس الإنسان

ومستودعات قوته «السين» . فـ « السين » بناء كلية حسٍ لطيف هو منال السمع .

٣ ولذلك قال المحقق الحرالى : « الميم هو تمام ماينتهى إليه الظهور فى

الأسماع » . واتصال « الباء » بـ « السين » أولا لتصدُّر ماهو

٦ حظ السمع فى عموم الإيجاد .

(٣٧) وما ظهرت منها (أى من مكونات سكون الألف ومستودعات قوته ، به (أى بالباء) على النحو الثانى (المختص بما هو حظُّ العين) ، (فهى حروف كتابه المرقوم والمسطور ، التى بناء

٩ مجموعها فى «نفس الرحمن» آدم ، وفى «نفس الإنسان» « الميم » . فـ « الميم » تمام أظهر منال حسٍ هو حظ العين . فـ « أم كتاب الباء » إنما تفصَّل إلى «السين» بما فى سلسلة المقولات ، وإلى «الميم» بما فى سلسلة المفعولات ؛ فإنتهى إليهما ظهور «الباء» وتطوره الكلى

١٢ فى دائرة « اسم الاسم » » .

(٣٨) فـ « الباء » بنقطته نسخة جامعة . و « ألف الدرج »

١٥ كذلك . و « السين » و « الميم » معاً كذلك . ثمَّ انتهى هذا «التنزل الباثى » إلى « الميم » ، وهو حرف دورى : ينعطف آخره على أوله وكذلك نون « السين » ، — كما ينعطف التجلى الباثى من منتهى هذه الدائرة إلى أصله . فتتم بذلك حيطتها (= إحاطتها) .

(٣٩) وما ظهرت منها (أى من مكنونات سكون الألف ومستودعات فوته) به (أى بالباء) على النحو الثالث (المختص ٣ بما هو حظ الفؤاد) : ـ هو معانى حروف كتابه المذكورة فى فى النحوين الأولين ، وما اختص بها من الأسرار الوجودية . إذ من شأن الفؤاد أن يدركها إما تعقلا ، أو كشفاً ، أو شهوداً : جمعاً وتفصيلا .

(٤٠) ولما كان « الألف » ذات الحروف الجمة ، التى هى ٦ ومايتألف منها حفظ السمع ، و (لما كان) «السين» بسناته الثلاث المشعرة بتثليث النقطات الألفية ، بناءه (أى بناء « الألف) : ـ وقع « السين » ساكناً ليطابق الدال المدلول سكونا . غير أن سكون المدلول (= « الألف ») ميت ، وسكون الدال ٩ (= والسين ») حى . إذ [F.79] المقصود من دلالة الدال ظهور المدلول ووضوحه . فلو كان سكون « السين » ميتاً لاحتج (فى) الدال والمدلول ساكناً موت : فلم يتحقق المقصود بالدلالة .

(٤١) وقد تحرك « الميم » بالحركة السفلية ، ليشعر بأن الإحاطة ١٢ الباقية فى التنزل والظهور ـ مع انعطافها على مقتضى دور « الميم » فى مرتبة « اسم الإسم » إلى مبدئها ـ لم تنته إلى الغاية . بل لابد لعملها فى التنزل والظهور من تنزلات ؛ منها تنزلها إلى مرتبة الإسم القائم مقام المسمى . وهكذا حكم تعريفه .

١٥ (٤٢) وقد طلب « الباء » ألف الدرج تنزلا وظهوراً فى مرتبة « إسم الإسم » . لإيثار شفعه . بباطن له السوائية الحاكة بعدلها على ما ظهر من الحيطة البائية على اثنين : كالغيب والشهادة ، والأعلى والأسفل ، والجمع والتفصيل ، والنور والظلمة ،

ونحوهما. ولا تتم الإحاطة إلا بالثالث الموتر شفعهما : إذ التثليث شعار الباطن والظاهر والجامع (بينهما) . فبهذه الثلاث تمت الإحاطة وعمت .

٣ (٤٣) و « ألف الدرج » طلب « السين » ليخرج ذخائر تثليث نقطه ، فى تثليث ذات « السين» ، من كون الفوت وسكون الموت... وطلب « السين » « الميم » .وذلك كطلب الشىء نفسه. إذ « الميم » ، فى كونه حرفاً دوريا ، أربعة ميمات : ميمان بطرد ٦ اسمه ، وميمان بعكس اسمه. والقائم من المجموع عدداً ماية وستون. فالماية هى غاية مبلغ « الميم » . فإن أربعين (وهى القيمة العددية لحرف « الميم ») بما تضمن من العقود ماية . فما بقى من المجموع ستون : وهو مطلوب « السين » من « الميم » .

٩ (٤٤) فـ « الباء » فى « بسم » (هو) ديوان الإحاطة والاشتمال وله العمل فى ديوان الإحصاء . فإن الوجود العام المنبسط فى الكون (الذى هو) فى المرتبة الثانية من الغيب المطلق ، — مشتمل على جميع ما هو بصدد التفصيل إلى لا غاية . - و « الميم » ١٢ فيه هو ديوان الإحصاء ، فإن قسم الوجود الماية — بتمامها — منتهية إليه . فإن « أربعين » ، كما ذكر آنفاً ، يتضمن ماية . فآدم — عليه السلام ! — فى منتهى دور الإيجاد ، الموازى رتبة « الميم » فى « بسم » ، واجد عين الوجود فى « الأسماء المعروضة » ١٥ بحسبها . ومحمد — صلى الله عليه (وسلم) ! — فى منتهى سير الوجود ، الموازى رتبة « ميم الرحيم » ، واجد « الأسماء » فى عين المسمى بحسبه .

(٤٥) بل آدم واجد « الأسماء » عن المسمى الغايب. إذ لا حكم

لخلافته إلا في غيبة المستخلف عنه . ومحمد — صلى الله عليه (وسلم) : — واجد المسمى مع الأسماء الجمة . ولذلك كانت «وطأته» ، و «رميه» ، و «بيعته» ، للحق المتجلى له جلاءاً

٣ واستجلاءاً . ولهذا السر وُصف — صلى الله عليه (وسلم» : بـ «الرؤوف الرحيم» . وهو المقول فيه :

كنهر بين البستانين ... الرحيم بين الرحمانين

٦ وتلميذ حديث القلب ملقى بين أستاذين

فقل للحاذق النحرير : إن السر في هذين

(٤٦) في «الرحيم» بكونه بين الرحمة المطلقة الذاتية وبين

٩ الرحمة الإحاطية الصفاتية ، (هو) كنهر ينشيء بقوته الذاتية كمال ظهور الجمعين ، المعبر عنهما بـ «البستانين» و (هو أيضاً) كـ «تلميذ» يستدعى منهما (أي من كمال ظهور الجمعين) ، بألسنة ما في قابليته الأولى ، مَدَد الوجود جلاءاً واستجلاءاً . ليتحقق

١٢ بذلك ، من فاتحته المقول عليها : «كنتُ نبيّاً (وآدمُ بين الروح والجسد)» ، ومن خاتمته المقول عليها : «لا نبي بعدى» . — حظُّ عموم الكون من الوجود .

(٤٧) في «الرحيم» ، في بينونة الجمعين ، الأخذُ والعطاء

١٥ مطلقاً ، وجوداً وظهوراً . وسر هذا الإيماء بين «رحمن البسملة» وبين «الرحمن علّمَ القرآن» . — فافهم ! فإن نور الوضوح من منصة جلاء الروح ، تنفس بأنفس أجناس الفتوح ؛ ودام فيض ديمها للجنان ؛ حتى ظهرت إلى القلم واللسان !

V

ــ الله ــ

٣ (٤٨) إعلم أن « الاسم » (هو) كل تجل ظهر من غيب الوجود وتميز عنه أى تعين وظهور كان : فهو علامة على مسماه ليعرف بحسبها . واللفظ الدال على الظاهر المتميز ، الدال على المسمى ، (هو) « اسم الاسم » . ــ فالاسم « الله » هو الظاهر
٦ المتميز عن الحق باعتبار تعيُّنه فى شأن كلى ، تحكم فيه على شئونه القابلة منه أحكامَه وآثاره . وهذا الشأن الكلى (هو) حقيقة جامعة ، هى كيفية تعينه ــ تعالى ! ــ فى علمه بنفسه .

٩ (٤٩) والملحوظ فى التسمية بـ « الله » الموجود مع المرتبة ؛ وبـ « الرحمن » الوجود من حيث انبساطه على العموم ؛ وبـ « الرحيم » من حيثية انقسام الوجود حسب تخصيص الاستعدادات ــ هذا نصُّ كلام أهل التحقيق .

١٢ (٥٠) ولما انتهى تنزل « الباء » بعمله فى « الاسم الاسم » إلى غاية انعطفت فى المعنى إلى أولها ، ــ ظهر بعمله أيضاً فى « الاسم » الذى قام مقام المسمى ، حيث كان إنبساط الوجود العام البائى قاضياً بظهور عموم الإلهية . فحصل بسراية عمله فى نظم
١٥ « البسملة » ، التى هى المنزل الجامع والمدون المحيط بالمحيطات جميعاً ، كمال الاتصال بين « الاسم » و « اسم الاسم » ، بل بين « الميم » و « اللام » . فإن « الميم » ، بهذا الاتصال ، طلب مقامه فى مستوى سلك « اللام » الذى هو نظير مسافة ملك

الظهور ، ونظير مواقع تفصيل الوجود أجناساً وأنواعاً وأفراداً ، غيباً وشهادة . فإنّ « الميم » هو بناء كمال الصورة التي هي مطلوب عموم الإلهية في منتهى مسافة ملك الظهور ، [F. 8b] أو قل : في منتهى سلك « اللام » . فهذا المنتهى ، المختص بكمال الصورة ، مقامٌ هو مطلوب « الميم » من « اللام » ، ومخرجه .

(٥١) و « الهمزة » ، الدارجة في اتصال « الميم » و « اللام » ، هي شاهد الحق باعتبار تعينه أولا في شأنه الكلي الجامع للشئون الجمّة . وقد أخفيت بالدرج لتعود ، بخفائها وسقوط حركتها ، إلى فوتها الأصلي وانقطاعها عن « اللام » ، المشعر بتفصيل ما قدر وجوده في مسافة ملك الظهور . وذلك لتحقيق سرِّ : « كان الله وليس معه شيء » ، مع ظهوره في كل ما ظهر وتميّز وتعدّد . ولذلك اتصل « الألف » بـ « اللام » لفظاً بعده ، ليترتب على السر المذكور سرُّ : « والآن كما كان » .

(٥٢) و « اللام » بناء ملك الظهور مطلقاً . وهو حدٌّ فاصلٌ يستجمع في مستوى سلكه التطورات الألفية النفَسية في صور الحروف الجمّة ؛ ويشعر أيضاً بتطورات الوجود في مسافة ملك الظهور جمعاً وتفصيلا . — و « اللام » لامان . مُدْغم ومدغم فيه . فإن ملك الظهور ، الذي هو مساق التنزلات البائية ، غيب وشهادة . والغيب مدغم في الشهادة : إذ لا تقوم الصور إلا بحقائقها الباطنة . فكما أن الشهادة ، بصورها ، معرفة وموضحة للمستبصر عن أحوال الحقائق الغيبية وأحكامها ، فكذلك الحقائق معرفة وموضحة للأسرار الوجودية المستجنّة فيها . والأسرار

الوجودية شاهدة بظهور الحقيقة المطلقة فى احتفائها بتعينات الأسرار الوجودية ، والحقائق الغيبية ، والصور الشهادية .

٣ (٥٣) وقد حرك « اللام » بالحركة السوائية الفتحية ليشعر بأن القيومية الظاهرة فى ملك الظهور اللامى ، القائمة بعدلها السماوات والأرض ، إنما هى من معدن فوت الجمع والوجود . فإن الحركة

٦ السوائية مادة « الألف » الذى له قيومية الحروف الجامعة . — ولما كان « اللام » فى مستوى مد « الألف النفسى » ، بين حدى « الهمزة » و « الميم » ، كان من مستوى « اللام إلى حد « الهمزة » من معارج الغيب ؛ ومنه إلى حد « الميم » من مدارج الشهادة .

٩ ولذلك صار « اللام » بوسطيته الجامعة ، وسادة ظهور « الألف » الذى له أحدية الجمع فى موقع الالتفاف والتعانق !

(٥٤) فإذا ظهر « الألف » من معدن مد الوجود فى القوة

١٢ المنطقية على « اللام » بالتقدم والحكم ، — تعينت باجتماعها تطورات الوجود فى الأعيان الوجودية فى مسافة الظهور وتحققت . — وإذا ظهر « اللام » بانضغاط التجلى الكلامى بين نقطتى « الجوزهر » بين الرأس والذنب ، فى القوة النطقية ، على الألف بالتقدم والحكم ، —

١٥ كان التفافهما لإذهاب التطورات [F. 9a] الوجودية ، وطيها مطلقا . وإليه إيماء المحقق حيث قال :

تَعَانَقَ الألِفُ العَلّامُ واللامُ مثلَ الحبيبين فالأعوامُ أحلامُ !

والتفّت الساقُ بالساق التي عظمت ...
فجاءني منهما في اللّقب إعلامُ
إنّ الفؤاد إذا معناه عانقه
بدا له فيه إيجادٌ وإعدامُ

٣ (٥٥) فلمّا كان للاسم (الله)، بتضخيمه وتضعيف لامه وتحركه بالحركة العلوية ، ظهور لا يدانيه الخفاء ، عُصم عن التنكير . ولذلك من تحقق بعبوديته لزمته الشهرة . وحيث أخلى « الإله » عن التضعيف والتضخيم ، لم يعصم من ذلك . فالمتحقق بعبوديته ٦ قد يكون ظاهراً ، وقد يكون خاملا مجهولا لا يُعبأ به .

(٥٦) فأحديّة الاسم (الله) ، التي هي مدلول « ألفه » المتصل، قاطعةٌ تعلقه بالكون ؛ فمسماه ، من هذا الوجه ، أوّلٌ لا يقبل ٩ الثاني ، ومطلقٌ لا يقبل التقييد ، وواحدٌ لا يقبل الكثرة . فهو اسم قاطع نسب الشركة في تسمية الخلق به ، بحقٍّ أو باطل . — وحيث كانت التسمية به ، باعتبار تعين مسماه بالشأن الكلى الجامع الذى بعض وجوهه عمومُ الإلهية ، القاضية بوجود المألوهات وظهورها، — رجعت الأشياء السائلة ، بألسنة المحاضرة، ١٢ وجود مظاهرها من الأعيان الإمكانية إلى حضرته العليا وحيطته الوسعى . وهكذا الأعيان السائلة منها ظهور الأسماء لوجودها . فمن هذه الحضرة إجابة السائلين . ألا ترى أنّ العائل والسقيم إذا ١٥ سألا الكفاية والشفاء من حضرتيْ « الكافى » و « الشافى » ليست قبلة سؤالهم إلا « الله » ؟ فيقول (أحدهما) عند ابتهاله إليه : يا الله ! والمقصود بذكره « الكافى » و « الشافى » .

(٥٧) وأما (الألف) المتصل باللام ، الذى هو محل تفصيل ١٨ ما ظهر وتميّز عن كل ما بطن ، — فشاهدٌ بصحة هذه المحاضرة

الأسمائية ، ويتعلق الاسم «الله» بإنشاء الكون على مقتضى السؤال الأسمائى بألسنتها المعنوية عند المحاضرة . فإن تحقيق الإجابة إنما هو باقتران الوجود والمرتبة أولا . وليس ذلك إلا بالتجلى المختص بالاسم « الله » الاقترانات التفصيلية بين الوجود والمراتب» إلى لاغاية ، إنما هى منتشئة من الاقتران الأول فيه . — فانفصال « الألف » من « اللام » أولا ، واتصاله به ثانياً، هو بناء انطلاق الاسم فى انحصاره ، وانحصاره فى انطلاقه . فهو ، فى رتبته العليا الجمعاء ، باطن مستبين ، متصل فى انفصاله ، منفصل فى اتصاله .

(٥٨) وأما اتصال « الهاء » بـ « اللام » رقماً ، فـ (ذلك) مشعر بأن الظهورات التفصيلية اللامية ، بعد [F. 9 b] انتهائها إلى غاية تقتضى كمال الصورة ، تنتهى إلى غيب أبداً عن إحاطته الوسطى « هاء » الاسم . وهو باطن مغيب فى الظاهر المشهود . كجوامع أحوال الوجود وأحكامه الآجلة إلى الأبد ، — ولذلك ينقلب فى مبتدأ دولة « هاء » الاسم وهو ظهور أشراط ختام الأمر العاجل — ما فى قبضة كون الهوية وطيـا الآن، جليـا . وهو المقول فيه :— (يوم تبلى السرائر) — فيطرأ إذ ذاك على الظاهر الآن سواء الخفاء ، وعلى الباطن الآن شعشعة كمال الوضوح والظهور . طريان الليل على النهار ، والنهار على الليل . ألا ترى غيب « الهاء » آجلا كيف ينقسم على الدارين ، انقسام «الهاء» فى الكلمات على القوسين

(٥٩) فدولة « هاء » الاسم ، إنما تحفظ بالهوية المطلقة الكافية فى الكون العاجل ، أصول العوالم الخمس عليه . وهى (أى أصول

العوامل الغيبان، المطلق والمضاف ؛ والحسّان ، المطلق والمضاف ؛ والجامع المحيط بالجميع . ولا حكم لعدده فى الكون الآجل . فإنّ الكشف المطلق يبدى فيه الكثرة بلا عدد . ويظهرُ فى كل شىء كلَّ شىء ؛ حتى يظهر كل فرد ، من أفراد شؤون مجموع الأمر كله ، بصورة الجميع ووصفه وحكمه، بحيث يضاهى كل شأن من الشئون الشأن الكلى الجامع ، الذى به تسمى الحق بالاسم الله . — فافهم !

(٦٠) و « الهاء » ، بكونه حرفاً احتياطياً، دارت أحدية الاسم بالتجلى من نفسها إلى نفسها ؛ وبحركته السفلية (دارت أحدية الاسم بالتجلى) من نفسها إلى الغير . ولذلك اتصل (« الهاء ») فى التلفظ بـ « الراء » المشعر بانقسام عالم الظهور الرحمانى بالكون العلوى والسفلى . فللعلوى ، من الرحمة الرحمانية، الدرجات المائة، وللسفلى منها ، الدركات المائة .

(٦١) ولما كان عدد حروف الاسم (« الله ») ، بعد إسقاط حروفه المكررة ، ستة وثلاثين ، — حكم « الاسم » بتجليه على أن يكون منه لـ « رفيع الدرجات » ، فى كل دور سنوى ، ثلاثمائة وستون دوراً يومياً : طبق عدد . « الرفيع » . ويكون عشر ذلك مطمح تجليه الوحدانى ، القائم بتفصيل مراتب التوحيد: وهو ستة من شوال . وشهر رمضان « الذى أنزل فيه القرآن » ، المشتمل على ستة وثلاثين آية توضح مراتب التوحيد . طبق عدده المذكور .

(٦٢) فمنها توحيد الهوية ، كقوله تعالى: — (الله لا إله إلا هو).

ومنها توحيد «أنا»، كقوله — تعالى: — ﴿ إننى إنا الله لا إله إلا أنا ﴾. ومنها توحيد «أنت»، كقوله — تعالى: — : ﴿ فنادى فى الظلمات أن لا إله إلا أنت ﴾ ومنها توحيد
٣ الاسم(«الله») [F . 10 a] نفسه كقوله (تعالى : —) : ﴿ إنهم كانوا إذا قيل لهم : «لا إله الإ الله» يستكبرون ﴾ ومنها توحيد الصلة، كقوله (تعالى : — : ﴿ قال آمنت أنه لا إله إلا الذى آمنت به بنو إسرائيل ﴾.

(٦٣) و «الألف» الذى هو فاتحة الاسم («الله») ، مع اقتضائه فى أو ليته كال الانقطاع عن غيره ، إذ « لا نسبة بين الذات والسوى إلا العناية ، ولا زمان إلا الأزل » — كان من حيث معنى يرجع باعتبار منه إلى ظهوراته فى مصادر النطق ، يطلب
٦ « اللام » طلب الذات المطلقة شأناً كلياً فيه أفراد مجموع الأمر كلّه ولذلك جمع « اللام » فى اسمه حرفى متبدأ سلسله المصادر ومنتهاها ، ليكون بينهما مستواه . كما حاز الشأن الكلى ، المنبه فى عليه فى كماله الوسطى ، كمال فاتحه الظهور المقول عليها : « كنت
١٢ نبيا (وآدم بين الروح والجسد) » ، وكمال خاتمته المقول عليها « لا نبي بعدى » ليختص به وسط الكمالين المقول عليه من وجه : « أوتيت جوامع الكلم » ، ومن وجه آخر: « بعثت لأتمم
١٥ مكارم الأخلاق » ، و ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم ﴾

(٦٤) وطلب « اللامْ » الظاهر « اللامَ » المدغم فيه طلب الشيء نفسه ، ولكن بصفة تقابل صفة ظهوره كما طلبت الشهادة الملكية غيب الملكوت المدغم فيها لتنبعث الآثار والأحكام

الوجودية ، من الحقائق الباطنة ، إلى الصور القابلة لها .

(٦٥) وطلب « اللامُ » الألفَ » ، المتصل به تلفظاً ليعمّ حكمُ « اللام » ، في تقدمه عليه ، حكمَهُ في تأخره عنه : بإذهاب الموضوعات الوجودية ، وبتعينها وتحققها كما عم حكم الاسم (« الله ») بالمشيئة ، في المحو والإثبات : يمحو الله مايشاء ويثبت ﴾ .

(٦٦) وطلب « الألفُ » ، « الهاء » طلبَ الشيء إحاطته العليا . فإن الهوية المطلقة التي هي باطن « الهاء » ، إليها المنتهى مع اختفائها في لبس « الإنيات » ظاهراً . وكمال ظهور « ألف الذات » ، في حجاب « نفس الرحمن » في العوالم الخمس المنبه عليها من قبل ، والدال عليها من الاسم (« الله ») عددُ « الهاء » . — فافهم ! وحاول من سوانح الكرم في حيطة هذا الاسم الشريف ، نقد مالا يُجهل ولا يُعلم وحاصل كل معرب ومعجم ! .

ـ الرحمن ـ

٣ (٦٧) لكل اسم إلهى وجهة فى إطلاق وجوده، هو فيها متطلق فى تقيده، مقيد فى إطلاقه. فـ « لنفس الرحمن » سكون فى وجهته المطلقة، وسكون فى انبساطه باطناً على عموم القابليات. ـ فسكون

٦ « الالف » و « اللام » فى « رحمن البسملة » [F . 10 b] ، حالة اندراجها ، (هو) بناء سكون النفس فى الحالتين .

(١٦٨) وإنما ظهرت الحركة العلوية مع التضعيف فى راءة المبتدأ به ، لتشعر ببسط الرحمة الوجودية الرحمانية ، باطناً وظاهراً ، على

٩ كل ما تطوّر به وظهر مدّ النفس الرحمانى . فان « الراء » فى نفس الانسان لتطوير تكرّر فى مستوى سلك « اللام » الى المتطور بصور الحروف التى هى صفير تقاطعه فى المخارج . ولذلك تخرج « الراء » من « صدر النطق مكرراً . فهو ظاهر « اللام » من حيث كونه معبّراً

١٢ عن تطور مستواه بصور الحروف .

(١٦٩) و لما كان مدّ النفس، من مستوى « اللام » ، على قسمين قسم يلى مبتدأ امتداده ، وقسم يلى منتهاه ـ فالأول معارج الترقى

١٥ والثانى إدراك التردى ـ فقد سدّ من الرحمة المائية الرحمانية، فى القسم الاول ، درجات مائية ؛ وفى الثانى ، دركات مائية . فشمول حيطة « الراء » على القسمين ، بتكرره ، جمع من العدد مائتين . ـــ فـ « الالف الفائت » فى « الرحمن » (هو) لعموم الرحمة واطلاقها

و « اللام » الساكن (هو رمز) سلسلة الحكمة باطناً . و «الراء »
(رمز) سلسلة انتظام الأطوار والأكوان حسب اقتضاء الحكمة
ظاهراً : — فافهم !

٣ (٧٠) وأما « الحاء » فهو عماد الحيطة الرحمانية ، وحامل سر
« الحى / القيوم » فيها . فإن بسط الرحمة المطلقة الرحمانية على
القابليات الكائنة ، إنما يتوقف أولا على نفخ الروح الأعظم
إمتنانا فى قابلية الموجود الأول ، الظاهر بكماله الجمعى الإجمالى
٦ فى حاق وسط العماء . — وسر هذا العماء ، فى الروح المنفوخ
فى القابل الأول ، الحياة التى هى كماله الاول . وفى الحياة الروح
الذى به قيامها . وظهور هذا السر من الموجود الأول (هو) باعتبار
انطباعه فى الصورة الأولى الطبيعية العرشية ، التى هى مستوى
٩ الرحمن . ولكن فى عماد قام من مركز محيط العرش إلى فوقيته
المسماة ، من وجه ، بالمستوى الاعلى .

(٧١) فهذا العماد هو مسرى الروح ، والحياة ، والقيومية . وهو
١٢ ساق حامل ، فى طور تنزل الوجود الرحمانى ، أعباء « الحى /
القيوم » ؛ وفى طور ترقيه (هو حامل) أسرار « ذى المعارج » .
وهو المقول عليه : (يوم يكشف عن ساق) . — فمنه تنبسط
الروح والحياة إلى أقطار الكون وأنحائه . فالصورة العدلية ،
١٥ القائمة بحقوق مظهرية هذا الروح ، والحياة ، والقومية ، (هى)
صورة إنسانية نشأت من طينة «نقطة الكعبة» التى هى فى أديم
الارض محاذية المركز محيط العرش ولنقطة فوقيته ، المعبر عنها
بالمستوى . [F . 14 a] وهذه الصورة التى هى محط أعباء الحياة

والقيومية ، فى طور التنزل الغائى هى التى خلقت فى أكمل الوجوه وأعدلها : « على صورة الرحمن » .

(٧٢) ولما اتصل « الساق » ، من الحيثية الفوقية ، بالمستوى العرشى الذى هو أول الأجرام الطبيعة ، المشتملة على الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ومن الحيثية التحتية بنقطة الكعبة المحاذية لمركز العنصريات التى منها انفتق « الأسطقسات » الأربع : ـ أخذ « الحاء » المحمول بسره على الساق من العدد ثمانية .

(٧٣) وحيث امتد « الساق » من مستوى العرش الذى هو محل انطباع « لوح القضاء » ومستوى الرحمن ، ومجمع الأركان الأربع الطبيعية ، ـــ على « الكرسى » الذى هو محل انطباع « لوح القدر » ، ومستوى الرحيم ، وموقع تفصيل كل شىء مما ظهر من الاعتدالات الطبيعية القائمة من أركانها الأربع : وسرى حكم « العرش » فى الكرسى وحكم « الكرسى » فى العرش يكون أحدهما سقف الجنة والآخر أرضها ، ـ صارت الثمانية الحائية ، الروحية الحياتية ، عدد أبوابها (= الجنة) وصارت دارها مقولا فيها ﴿ وإن الدار الآخرة لهى الحيوان ﴾

(٧٤) وحيث امتد « ساق العرش » على السماوات السبع ، وسرى سر « الحاء » بروحه وحياته فيها ، ـ تكرر « الحاء » فى الحواميم « التى هى من صدور الكتاب السماوى ، سبع مرات . ـــ وقد امتد « الساق » ، الحامل بسر « الحاء » ، مادة الحياة والقيومية ، إلى إن صار منتهاه مرتبة الإنسان الأكمل الفرد ،

الظاهر بصورته من « طينة الكعبة » فإن مرتبته (= الإنسان الأكمل الفرد) ، في المراتب الكلية الإلهية والكونية ، — ثامنة . منة وهذه المراتب الكلية هي : الإلهيات والأمريات ، والطبيعيات ، والعنصريات ، والمعادن ، والحيوان ، والإنسان .

(٧٥) وحيث كان « الكرسي » ، الذي هو أرض الجنة ، محل سلطنة الحياة والروح وآثارهما التفصيلية — التي هي سر « الحاء » — كان (« الكرسي ») في مراتب تنزل الوجود ثامناً . وذلك من العقل الكل ، إلى النفس الكلية إلى الهيولى الكل إلى الطبيعة الكلية ، إلى الجسم الكل ، إلى الشكل إلى العرش إلى الكرسي — وكذلك (هو — أي « الكرسي » — ثامن) باعتبار ترقي الوجود في المراتب السماوية : فمن سماء القمر — التي هي للسماوات كالمركز — إلى (السماء) الثانية ، إلى الثالثة . إلى الرابعة ، إلى الرابعة ، إلى الخامسة ، إلى السادسة إلى السابعة ، إلى الكرسي .

(٧٦) وقد سكن « الحاء » في « الرحمن » سكون حي ليشعر بخفاء الروح الذي منه [F. 116] مادة الحياة ومعنى القيومية فيما ظهر وتطوّر في معارج الترقي ، وأدراك التردّي .

(٧٧) ولما كان مخرج « الميم » منقطعَ النفَس ، ومحط خصائص النقاطع المخرجية ، وأنهى منزل « الألف » ، — الحق بـ « حاء الرحمن » ليشعر بكمال انبساط الرحمة العامة الرحمانية في اللطيفة الروحية ، المحتجبة بالحقيقه الإسرافيلية ، القاصدة بنفخها إيصالَ مدِّ نفس الرحمن إلى « ميم مركز الصورة

العامة » من « ميم محيطها » . فإن محيطتها فم قرنها . — فافهم !

(٧٨) والمخلص من البيان الأوضح، أن الميم ، في منقطع النفس ، (هو) بناء انبساط الرحمة ظاهراً على عالم الخفض. كالياء من الميمات الثلاث التي هي أبناء عموم فيض الوجود على العوالم الجمة: عالم الرفع، وعالم الخفض، وعالم السواء. ولذلك كانت مفردات «عالم الخفض» كعدد « الباء » مع مراتبه — سبعة عشر. لأن سنخ الطبيعة له أركان أربعة نزيهة : كالحرارة ،والبرودة ،والرطوبة، واليبوسة ؛وأركان أربع عنصرية : كالنار ، والهواء، والماء ، والتراب. والمخلوق من الأربع الأول العرش والكرسي، وهما محلا انطباع لوحيْ القضاء والقدر . والمخلوق من الأربع الثانية السماواتُ السبع، وهما محال انطباع لوح المحو والإثبات . فالمجموع : سبعة عشر .

(٧٩) فـ « الباء » بعدده وعدد مراتبه، بمطابقة هذه المفردات سبعة عشر . إذ عدده عشرة ؛ وله في مرتبته ومراتب الجيم والميم والسين والشين والعين والغين، سبعةٌ . ولذلك يكرر « الميم »، بمضاهاته إياه ، في الصدور المنزلة ، سبعة عشر مرة . لكل عين ، في تمام صورته ، « ميمٌ » .

(٨٠) فانبساط الرحمة الروحانية (يكون) أولا على الأركان الأربع الطبيعية في الصورة المحيطة العرشية ، المنعطف أولها على آخرها ، وآخرها على أولها ؛ ثم على الكرسي المحيط على عموم الحصص الوجودية؛ ثم على المحيطات السماوية المخلوقة من الأركان

العنصرية ؛ ثم على المركبات المنحصرة أنواعها فى المواليد الثلاث
ثم على القابليات الإنسانية ؛ ثم على القائمة منها بحقوق كمال الوجود
٣ جمعاً وتفصيلا ؛ ثم على قابلية غائية يدور فلك كمالها جمعاً فى تفصيل
وتفصيلا فى جمع ، من نفسها على نفسها ، حيث تجد فيها كل شىء ،
بل تجد فى كل شىء كلَّ شىء . — فافهم !

(٨١) فهذه « القابلية الغائية » (التى هى) فى منتهى مساق
٦ الرحمة العامة الوجودية ، هى رحمة الكافة . وصلة القابليات
الجمة ، والوصلة الرافعة كثرة الجمهور .

(٨٢) فـ « الجمعية الميمية » هى الجمعية بعد [F . 12 a]
٩ التفصيل الألفى بصور الحروف فى النفَس الرحمانى . كجمعية
الإنسان ، بعد تفصيل شؤون أحدية الجمع ، فى صور أعيان
« النفَس الرحمانى » .

(٨٣) ولما كانت « جمعية الميم » بَعْدية ، خلت إحاطته عن
١٢ الجمعية قبل التفصيل؛ فاتصل «الألف» به تتميما وتكميلا لإحاطته
٨ (أى «الميم») فإن جمعية « الالف » قبلية . فإن صلاحياته ٨ إنما تتفصَّل بعد
ظهوره بصور الحروف . كما أن صلاحيات «نفس الرحمن» إنما
تظهر فى تطوره فى المراتب التفصيلية بصور الاكوان .

١٥ (٨٤) ولمَّا حصلت للميم، بجمعيته الإحاطية فى أدنى المراتب،
قطبيةُ عالم الخفض — فى كونها مقيدة بالياء المختص بالكون
الأسفل ، ومقتضى منزلة القطب فى كماله الجمعى الإحاطى سوائيةٌ
لا تنحصر فى ميل وقيد وعلامة ، كقطبية «الواو» الرافعة بقيامها

وسوائيتها ميل الأيمن والأيسر — فأُيِّدَتْ «قطبيةُ الميم» فى الإحاطة الرحمانية أولاً بانتصابه بالفتحة التى هى مادّة سوائيته (التى) لا تقبل الانحصار فى حكم، وثانياً بنقل «ألِفه» المنصل
به، من فوقه وسكونه الميت المنافى له فى كونه قطباً لدائرة منتهى الظهور، إلى سكون حى يناسب مقامه ظهوراً.

(٨٥) وأمّا «النون» فقد جعل فى «الرحمن» أمّ كتاب المفصّلات الرحيمية، المخصّصة بالحِصَص الوجودية. ولذلك حُرِّك بالخفضة ليشعر ذلك بتنزّل الرحمة الرحمانية إلى حيطة رحيمية تقبل التحصيص والتخصيص إلى لا غاية.

(٨٦) واتصل «النون» بـ«الراء» حاملاً سرَّ حرف التعريف باطناً، ليظهر بقلم تطوير «الراء» مفصّلاً ما بطن فى سواء إجماله جميعاً. فإنّ «النون» ظاهراً نصفُ دائرة، تشعر نقطته الوسطية بنصف آخر معقول، به تتمّ الدائرة. فيكون النصف المعقول غيباً والنصفُ المحسوس شهادةً. ولكن تفصيل ما فى قوسه لا ظهور له فى سواد إجماله إلاّ بقلم تطوير «الراء» القاضى بتخصيص الحصص وتقييدها، على حكم المراتب، فى الدرجات المتناهية، والدَّرَكات المتناهية.

(٨٧) فالتجلّى الوجودى الرحمانى، بمقتضى حيطة «النون» إنّما دار على فلك الباطن والظاهر، وتطوّر على مقتضى حيطة «الراء» بحقائق الصور وصور الحقائق، حتّى إذا ظهر فى قوس الظاهر عَيْنٌ من حروف «نَفَس الرّحمن» مع حرف من حروف نَفَس الإنسان، — قابله من قوس الباطن إسمٌ من أسمائه (— تعالى —):

إلى أن انتهت سلسلة وجوده المنبسط إلى أنهى منزلة ، منحصرة مراتبها الكلّية على عدد حروف النّفَس الإنسانى ، وهو ثمانية وعشرون . (F. 12b)

٣ (٨٨) فما أوّلاً من حروف « نفَس الرحمن » فى مبدأ قوس الظاهر الرحمانى ، (هو)الموجود الأوّل المسمّى بالعقل الكلّ ، والقلم الأعلى ،ولوح القضاء ،وحضرة التدبير والتفصيل. (وذلك) بنسبة « الهمزة » فى أول مخارج « نفَس الإنسان ». فقابله ، من

٦ قوس الباطن الرحمانى ، الإسمُ « البديع » .

— ثم النفّس الكلية ،المسمّاة باللوح المحفوظ ولوح القدر، ثانياً . (وذلك) بنسبة « الهاء » فى (مخارج) النفّس الإنسانى.

٩ فقابلها ، إلى قوس الباطن ، الإسمُ « الباعث » .

— ثم الطبيعة الكلّية ثالثا . (وذلك) بنسبة « العين) فى نفَس الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، الإسمُ « الباطن ».

١٢ — ثم الهباء ، المسمّى بالهبولى . (وذلك) بنسبة « الحاء » فى نفَس الإنسان فقابله ، من قوس الباطن ، الاسمُ «الآخر».

... — ثم الشكل . (وذلك) بنسبة « الخاء » فى نفَس

١٥ الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، الاسمُ « الظاهر » .

— ثم الجسم الكلّى . (وذلك) بنسبة « الغين » فى نفَس الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، الاسمُ « الحكيم » .

ـــ ثم العرش . (وذلك) بنسبة « القاف » فى نفس الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، الاسم « المحيط » .

٣ ـــ ثم الكرسى . (وذلك) بنسبة « الكاف » فى نفس الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، الاسم « الشكور » .

(٨٩) ثم الاطلس . (وذلك) بنسبة « الجيم » فى نفس الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، الاسم « الغنى » .
٦

ـــ ثم المنازل . (وذلك) بنسبة « الشين » فى نفس الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسم) « المقتدر » .

٩ ثم سماء كيوان . (وذلك) بنسبة « الياء » فى نفس الإنسان ، فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسم) « الرب » .

ـــ ثم سماء المشترى . (وذلك) بنسبة « الضاد » فى نفس الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسم) « العليم » .
١٢

ـــ ثم سماء المريخ . (وذلك) بنسبة « اللام » فى نفس الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسم) « القاهر » .

١٥ ـــ ثم سماء الشمس . (وذلك) بنسبة « النون » فى نفس الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسم) « النور » .

ـــ ثم سماء الزهرة . (وذلك) بنسبة « الراء » فى نفس

الإنسان. فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسمُ) « المصوِّر » .

— ثم سماء عُطارِد . (وذلك)بنسبة « الطاء »فى نفس الإنسان

٣ فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسمُ) « المحْصِى » .

— ثم سماء القمر . (وذلك) بنسبة « الدال » فى نفس الإنسان

فقابله، من قوس الباطن ، (الاسمُ) « المبِينُ » .

٦ (٩٠) ثم الأثير . (وذلك) بنسبة « التاء » فى نفس الإنسان.

فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسمُ) « القابض » .

— ثم الهواء . (وذلك) بنسبة « الزاى » من نفس الإنسان.

٩ فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسمُ) « الحى » .

— ثم الماء . (وذلك) بنسبة « السين » فى نفس الإنسان .

فقابله من قوس الباطن ، (الاسمُ) « المحيى » .

١٢ — ثم التراب . (وذلك) بنسبة « الصاد » فى نفس الإنسان.

فقابله، من قوس الباطن ، (الاسمُ) « المميت » .

(٩١) ثم المعدن . (وذلك) بنسبة « الظاء » فى نفس الإنسان.

١٥ فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسمُ « العزيز » .

— ثم النبات . (وذلك) بنسبة « الثاء » فى نفس الإنسان .

فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسم) « الرَّزَّاق » .

— ثم الحيوان . (وذلك بنسبة « الذال » [F. 13a] فى نفس الانسان . فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسم) « المذل » .

(٩٢) ثم الملك . (وذلك) بنسبة « الفاء » فى نفس الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسم) « القوى » .

— ثم الجن . (وذلك) بنسبة « الباء » فى نفس الإنسان . فقابله ، بين قوس الباطن ، (الإسم) « اللطيف » .

— ثم الإنسان . (وذلك) بنسبة « الميم » فى نفس الإنسان. فقابله ، بين قوس الباطن ، (الإسم) « الجامع » .

— ثم المرتبة . (وذلك) بنسبة « الواو » فى نفس الإنسان. فقابله ، من قوس الباطن ، « الاسم » « رفيع الدرجات » .

(٩٣) وقد أخرنا « الواو » فى هذا الترتيب ، عن « الميم » ليكون بناء « المرتبة » . فتصح الآخرية ، فى ترتيب الأعيان ، للإنسان . و « الواو » ، عند البعض ، آخر الشفويات .

(٩٤) و « الألف » و « اللام » فى « الرحمن » لما كانا زائدين سقطا عند اتصال « الهاء » بـ « الراء » فى الدرج : لطلب الذات الإلهية نفسه من حيث الرحمانية والرحيمية. ولذلك اتصل « الهاء » بـ « الراء » اتصال الهوية ، التى هى الباطن الجمع الوحدانى ، بالظاهر المتطور المفصل ، واتصل « النون » بـ « الراء » اتصال المداد بقلم التدوين والتسطير .

(٩٥) وقد طلب «الألف» في «الرحمن»، «لامه» بالنسبة
٣ المذكورة في الجلالة. وطلب «اللام»، «الراء»: فإن مستوى
سلكه، من مبدئه إلى غايته، موقع تطوير «الراء». فمستوى
٨ (هو) سلكه ٨ محل تفتح التطويرات الرائية، وجهة جمعها ولذلك كان
سلك «اللام»، من مستواه إلى المبدأ، موقع الدرجات المائية،
٦ و (من مستواه) إلى الغاية، موقع الدركات المائية.

(٩٦) وقد طلب «الراء»، «الحاء»، طلب الصور المشخصة،
حسب جذب جبلاتها، مادة الحياة من الروح المنفوخ فيها.
٩ فإن حصول كمال كل شيء إما عن يسر أو عسر. فـ «الحاء»
(هي) بناء حصوله عن يسر - كالروح: فإن حصول كمال الحياة
له لذاته - ، و «الخاء» (هي) بناء حصوله عن عسر، كالخبء
والخبرة: فإن استخراجه (= الخبء) إنما يكون عن جهد مشق،
١٢ وتمام الخبرة (إنما يكون) عن التزام الاختبار والامتحان.

(٩٧) وقد طلب «الحاء»، «الميم» طلب الروح أدنى الصور،
لتمام ظهوره فيها. فإنها (= أدنى الصور) إنما تكون له
لـ (= للروح) كمحط الرحال. كالإنسان في أدنى المراتب
١٥ الوجودية. فإن الروح مع ظهوره في الصور الجمة، إنما يظهر
في الصورة الإنسانية أكمل الظهور. ولذلك أوتيت (الصورة
الانسانية) من القوى النطقية والتسخير جوامعها. فإن نطق
كل شيء وتسخيره بحسب قوة حياته، وقوة حياته، بحسب
ظهور الروح فيه.

(٩٨) وحيث طلب - صلى الله عليه (وسلم) ! - تأييد روح
٢ القدس بالأمر الالهى ، ُجعل شعاره « حم » .

(٩٩) وطلبَ « الميم »، بوساطة « الألف » ، « النونَ » طلب
قطب الأيسر القطبَ الأيمن بسرٍّ النصائف ، بوساطة القطب
٦ الجامع [F. 13 b] القائم بينهما فى َلبْس الوآد (؟)، الدال على قطبية
الفرد الجامع فى ولاية العلم والأبد ، على إستواء لا يزاحمه الميل
القاسر . - وخفض « النونِ » مشعرٌ بتنزل الوجود العام الرحمانى
إلى محل عموم التحصيص والتخصيص الرحيمى . - فافهم إن كنت
٩ من أهله ! واشرب هنيئاً ما ُهمى لك من وابل الفهم وطلّه !

*

– الرحيم –

٣ (١٠٠) إعلم أن الحضرة الرحيمية التى بها تمت «البسملة»، وبتمامها تم كتاب الوجود المنطوى على سُوَرِه، وآياته، وكلماته، وحروفه جميعاً، — لها سكونان. سكون باعتبار فوت الحقيقة الذاتية

٦ الرحيمية فى مظاهر الأعيان مع ظهورها فيها. فإن الحق – تعالى: من حيث كونه موصوفا بالوحدة والتجريد والألوهية، غير مدرك فى مظاهره حقيقة وعَيْناً. بل المدرَك منه – تعالى: – فى أعيانها الوجودية: حُكْمه، لا عينه. —

٩ (١٠١) و (السكون الآخر الذى للحضرة الرحيمية هو) سكون باعتبار استهلاك الأعيان المخصصة فى التجلى الرحيمى، لتلقى فيض الوجود وحصصه بالكلية، بحيث تخفى إنيات تلك الأعيان فى

١٢ الوجود الظاهر بها وفيها، على مقتضى: كنت له سمعاً وبصراً ويداً، ولكن يظهر حكمها (= الأعيان) فيه (= الوجود). كما خفيت حقيقة الحق فى السكون الاول، وظهر حكمه فيها.

(١٠٢) فـ «الألف» و «اللام»، بسكونهما الميت فى «الرحيم»،

١٥ (هى) بنا سكونية؛ وسكون مظاهره؛ بكونها شؤونه الذاتية، (هى) فى الحقيقة سكونه.

(١٠٣) وأما «الراء» فهو بناء تطور تجلى «الرحيم» تخصيصاً

١٨ وتخصيصاً؛ وتضعيفهُ (هو) بناء موقع الدرجات العلية والدركات المالية، فى مسافة انبساط الوجود على مقتضى التطوير. – وفتحته

مفتاح غيب الجمع والوجود ، الفاتح أبواب الفيض الوجودى ،
المنصب على المتطوّرات الكونية، المتخصص بحسبها باطناً وظاهراً،
٣ خلقاً وابداعاً .

(١٠٤) و « الحاء » بعده بناء اختصاص كل صورة، فى مسافة
التطوير، بروح الحياة وحياة الروح وسر القيومية : ـ ولاختصاص
٦ « الكرسى » بالتجلىّ الرحيمى ، صار « الكرسى » مورد الصورة
الطبيعية التفصيلية ، ومقسم الأبواب الثمانية الجنانية ، ومحل
الاستحالات المستحسنة الكونية الخالصة عن شوب الفساد، إلى لا
غاية : ــ وحركته السفلية (هى) بناء نزلة « الروح الاعظم »
٩ الحامل سر القيومية العامة، إلى « ياء الأضافة» فى الكون الأسفل
فى أنزل الأعيان الوجودية وأجمعها ، وهو الإنسان الاكمل الفرد
الموصوف فى مقسم القومية العامة [F . 14 a] بـ « الرؤف
الرحيم » : ولذلك يضاف بـ « الياء » إلى حقيقته المنفردة ، فى
١٢ حضرة الجمع والوجود ، بالإحاطة والإشتمال ، كل شىء إضافة
حقيقية : فإنه أصل شامل تفرع منه كل شىء . ـ فاذا سقط « ياء
الاضافة » من هذا الإنسان ، بتحققه بسواد الفقر المطلق ، يلزمه
الفقد الكلى بفناء « ياء الاضافة » فيه ، وفناء نسبته أيضا إلى كل
١٥ شىء ، فى تحقيق توحيد العين ، الذى هو عين الظاهر والباطن .
فهو حالتئذ ، بقيامه حكما لاعينا فى محل « ياء الإضافة » ،
برحمة الكافة مستبين ، و « بالمؤمنين رءوف رحيم » .
وحيث يكون قيامـــه فى ذلك المحل حكما لاعينـا ،

يرجع حكم الاضافة خالصاً إلى عين الحق . فيتبين ، إذ ذاك ، سر « لمَن ِ المُلـْكُ اليوم » ؟

٣ (١٠٥) ولما كان « الحاء » الذى هو بناء روح الحياة ، القائم بقيومية الـكافة ، من حيث عـدد اسمه ، طالب « اليـاء » طلبَ الشيء نفسه ، ـ كانت كليـة تطورات « الروح الأعظم » الذى منه اشتعال القابليات الجمّـة بالأنوار الوجودية ، حسب معـالم
٦ ظهوراته الـكلية ، عشرة نطق بها الـكتاب المحيط بالمحيطات . وتطوراتها الـكلية معبَّـرٌ عنها بالأسماء العشرة . وهى :

(١٠٦) روح القدس ، كما قال تعالى : ﴿ وأيَّـدْناه برُوْح
٩ القـُدْس ﴾ . والروح الأمين ، كما قال : ﴿ نزل به الرُّوْحُ الأمينُ على قلـْبك ﴾ . وروح الله ، كما قال : ﴿ إنـّما المَـسيْحُ عيسى بنُ مَرْيَـمَ رَسـُولُ الله وَكَلِـمَـتُـه وَروْحٌ منْـه ﴾ . وروح الأمر ، كما قال : ﴿ يسألونك عن الرُّوْحِ قل الروْح مِنْ أمرِ ربى ﴾ . وروح الالقاء ، كما قال : ﴿ رفيع الدْرجات
١٢ ذوْ العرْش يلقى الروْح بأمره على منْ يشاءُ منْ عباده ﴾ وروح الوحى ، كما قال : ﴿ وكذلك أوْحيْـنا إليْـك روحاً منْ أمْـرنا ﴾ . وروح التمثيل ، كما قال : ﴿ فأرسلنـا إليهـا روحنا فتمثـّل لها بشراً سويّـا ﴾ . وروح الانشاء ، كما قال :
١٥ ﴿ ثمّ أنشأناه خلـْقاً آخر ﴾ . وروح التنزل ، كما قال : ﴿ تنزلُ الملائـكةُ والروْح فيها ﴾ . وروح الاضافـة بـ « الياء » ، كما قال : ﴿ ونفختُ فيه من رُوحى ﴾ .

(١٠٧) فـ « الياء » المتصل بـ « الميم » هو بناء تعميم سر القيومية

الظاهر من الإنسان الأكمل ، الموصوف بـ « الرحيم » ، المخلوق
« فى أحسن تقويم » ، حيث ظهر به « العـــدل » الذى قامت به
٣ السماوات والأرض ، وبه صلحت القابليات بقبول فيض الوجود
فإنّ أنواع العالم ، طبق عدد « الياء عشرة . لأنّه إمّا جوهر أو
عَرَض . والعَرَض تسعة أنواع ، عاشرها الجوهر . فانقسام
عدد القومية من الإنسان الظاهر بـ «العدل»، طبّقَ عدد «الياء» يعم
٦ أنواع العالَم . ولذلك انتقل هذا « الإنسان » ، من النشأة العاجلة
إلى الآجلة ، عن تسعة نسوة (F. 14 b) ، كانت نفسه عاشرهنّ -
وهو جوهر — حه من باب : « الرجال قوّامون على النساء».

٩ (١٠٨) فـ « التسعة » (من النسوة) صُوَرُ أنواع
الأعراض حه القائمة بالجوهر ، وهو روح الجوهر القائم بنفسه،
المقيم لغيره : — ألا ترى أنّ « الياء » طَلَبَ « الميم » الذى به
تمام « البسملة » وتمام « الرحيم » فيها ؟ فإنّ كمال ظهور الإنسان
١٢ الموصوف به العالَم الذى قام بعدله ، (إنما هو) فى الصورة الحية
الظاهرة فى منتهى تنزل الوجود ، من الأركان الأربع الطبيعية
فإذا ضربت الأنواع العشر العالَميّة فى الأركان الأربع الطبيعية ،
قام من ذلك « الميم » الذى هو بناء صور العالَم ، وتمامُ صور
١٥ الإنسان ، المختَتمُ بها تنزّلُ الوجود . .

(١٠٩) ولمّا كان للميم الإحاطة والإشتمال والتمام فى منتهى
التنزلات الحرفية ، حيث صار مخرجه منقطع إمتداد النّفَسَ ؛ -

ولمّا كان ، للإنسان المنبّه عليه ، الإحاطة والإشتمال والتمام في منتهى سلسلة الوجود، تمّت به النبوّة والرسالة ومكارم الاخلاق، وكملت به الديانة والشرعة والصورة ، - قام في إسمه من «البسملة»،

٣ التي هي أمّ كتاب المبادي والبواطن والغايات الظواهر ، ثلاثة «ميمات» . « ميم » من منتهى « إسم الإسم » (= بسم) ، مشعراً بانتهاء علم الأسماء فيه، و « ميم » من حاق وسط الإحاطة الرحمانية (= الرحمن) ، مشعراً بقيامة رحمة الكافّة عليه وكمال

٦ ظهورها به . و « ميم » منتهى دائرة الرحيمية (= الرحيم) ، مشعراً بدوران فلك التحصيص والتخصيص والتدبير والتفصيل على حقيقته ، مع « الحاء » الذي هو الثوب السابغ لروحه الأعظم في عالم القول .

٩ (١١٠) وقام « الدال » من تربيع « الرحيم » الذي هو وصفه الخاص ، أو من تربيع حضرات « البسملة » التي هي ، بتجليها وتنزلها وتدلّيها ، منتهية إلى عين موصوف بـ « الرحيم » ، مقصود في التدبير والتفصيل ، مبيّنة بألسنة الإشارة

١٢ حقائقها وأحوالها جملةً وتفصيلاً ، في آيات « أمّ كتاب » أوّله « باءٌ » ، وآخره « ميمٌ » .

(١١١) ولولا مخافة التطويل لمهدّت لك ما يفهمك كيفيّة حقائقه

١٥ (= الإنسان الفرد الأكمل) القائمة بذاته ، وكيفية أحواله السنية الراجحة في قسطاس كمال الوجود ، وكونه من أكرم الطوائف وأشرفهم ، وكونه من طينة نقطة أرضية منها دُحيت أقطارها ، وهي صارت أمّتها . — ومواد هذا التمهيد إنّما تحصل من

مطاوى ما فى إحاطات « ألف البسملة » و « لامه » و « ميمه ».
ومن سلك شجون التحقيق وجد فى نقطة « بائها » ما احتملت حيطة
الظهور والبطون جميعاً وتفصيلاً . — فافهم ! (F 15 a)
٣ وتعقّل ما قرع سمعك ، وعن موقع الإشارة لا تغفل !

(١١٢) وهذا آخر ما أورد فى معانى « البسملة » ولطائف
إشاراتها ، من السوانح الغيبية واللوائح الفتحية ، المقتبسة من
الإشراقات الإشراقية .

٣ ـــ ٤ الخلق الجديد : إشارة إلى الآية السابعة من سورة سبأ ، والآية الخامسة عشر من سورة ق : وفكرة « الخلق الجديد » من النظريات الأساسية عند ابن عربي ومدرسته . يراجع تحليل هذه النظرية وأحوالها التاريخية في كتاب « الخيال المبدع عند ابن عربي » لهنري كربان (بالفرنسية): ص ص ١٤٩ - ١٥٤ .

٣ ـــ ٦ العالم بما فيه ... كتاب جمع الوجود وقرآنه: هذا هو « العالم الكبير الذي هو جملة الممكنات » (لطائف الإعلام ⟵ ورقة ١١١ أ). وعند ابن عربي « العالم الكبير هو الإنسان الكامل وذلك لكون الإنسان الكامل قد جمع كل ما في العالم » (كذلك) . ـــ انظر « فصوص الحكم » فهرس المصطلحات : الإنسان ، العالم الأصغر ، الإنسان الكامل ، العالم الكبير » (⟵ تحقيق الدكتور المرحوم أبو العلا عفيفي) .ـ وأيضاً « رسائل إخوان الصفاء » ٣ : ٣١٠ ـ والأصل الإغريقي لهذا المصطلح الفلسفي يراجع في « المعجم الفلسفي » للالند (بالفرنسية) : مادة Macrocosme .

٨ ـــ رقائقه المتصلة : « الرقائق » مفردها « رقيقة » . وفي إصطلاح الصوفية هي الواسطة اللفظية الرابطة بين شيئين « وهناك رقيقة الامداد ، ورقيقة النزول ورقيقة العروج ، ورقيقة الارتقاء » (لطايف الإعلام ، ورقة ٨٥ - ١) .

٨ تفصيل ... شيء إشارة إلى الآية ١١١ من سورة يوسف .

٨ ـــ ٩ سنريهم ... أنفسهم : الآية ٣٣ من سورة فصلت .

٦ ـــ ٩ والانسان ... تفصيل الوجود وفرقانه : « الإنسان » هنا رمز للإنسان الكامل . أنظر « الإنسان الكامل في الاسلام » للدكتور عبد الرحمن بدوي (القاهرة ١٩٥٠ ، ص ص ٧٩ ـــ ١١٢) والأب ميشال الحايك (مجلة المشرق ، بيروت ١٩٥٨ ص ص ١٢٩ ـــ ١٥٥) ومقدمة الدكتور على فصوص

الحكم ، ص‌ص ٣٥ — ٣٩ ، ونظريات الاسلاميين فى الكلمة ، له أيضاً ، مجلة كلية الآدب ، جامعة فؤاد الأول (سابقاً) . المجلد الثانى ، العدد الأول ، ص ٣٣ — ٧٥ (سنة ١٩٣٤ — مايو) .

١٠ — ١١ كتاب ... المقربون : إشارة إلى الآيتين ٩ ، ٢٠ من سورة المطففين .

١١ ما فرطنا ... شيء : آية ٣٨ من سورة الانعام .

١٢ كتاب ... منشور : إشارة إلى الآية الثانية من سورة الطور .

١٣ كتاب .. المطهرون : إشارة إلى الآية ٧٨ من سورة الواقعة .

١٥ بآياته ... فصلت : إشارة إلى الآيات : ٩٧ ، ٩٨ ، ١٢٦ من سورة الأنعام ؛ والآية الخامسة من سورة يونس .

١٦ جمعه وقرآنه ... : إشارة إلى الآية ١٧ من سورة القيامة .

١٨ — ١٩ لوأردت ... وقرآ : قول منسوب إلى سيدنا على — عليه السلام : — انظر : لطايف الإعلام ، ورقة ١٢٤ — ١ .

(التعليقـات : ص ٢)

٧ ما فرطنا ... شيء : الآية ٣٨ من سورة الانعام .

(التعليقـات : ص ٣)

٣ الغيب المطلق : « هو غيب الهوية ، أى الحق بلاتعيين » (لطايف الإعلام ورقة ١٣٠ — ١) . ويسمى أيضا : الغيب المطلق ، والغيب المكون ، والغيب المصور (كذلك) .

١٢ الحضرات الأربع : هى الغيب المطلق ، والغيب المضاف ، والوجود المطلق والوجود المضاف . وكيفية تجلى الحضرات الأربع فى « البسملة » هى على النحو الآتى : « النقطة » فى البسملة ، هى رمز للغيب المطلق ؛ « والألف » فيها ، الفائت

عن درك النطق ، هو رمز للغيب المضاف ؛ والباء رمز للوجود المطلق ؛ وأخيراً باقى حروف « البسملة » هى رموز للوجود المضاف .

(التعليقات : ص ٤)

٩ إسم الإسم : هو اللفظ الذى به يدل على الاسم الحقيقى ، الذى هو معنى حصل عن وجود معين » (لطايف الإعلام ، ورقة ١٨ ب) . — أما «الاسم» فهو « مابه يعرف ذات الشيء ويشرح معناه . ويفارق الحد والرسم بافراده وتركيبها ، (كذلك) .

(التعليقات : ص ٥)

٢ عرش . . . الماء : إشارة إلى الآية ٧ من سورة هود ، والآية ٥ من سورة طه .

٢ جعل . . . حى : إشارة إلى الآية ٣٠ من سورة الأنبياء .

٣ عرف . . . بحمده : إشارة إلى الآية ٤٤ من سورة الإسراء .

٩ — ١١ ولذلك نزل . . . بين ثديها : إشارة إلى حديث « رأيت ربى (. . .) فى أحسن صورة (. . .) فوضع كفه (. . .) بين كتفى حتى وجدت برد أنامله (. . .) فعلمت علم الأولين والآخرين » (كتاب الشريعة للآجرى ص ٤٩٧ ؛ وكتاب الشرح والابانة لابن بطة ، ص ٦٠) .

١٢ — ١٣ ليس للكون . . . ثوبها السابغ : النص ثابت فى كتاب «الباء» لابن عربى ؛ أنظر مخطوط نور عثمانية (إستنبول) رقم ٢٤٠٦ ، الرسالة الرابعة ، ورقة ١٩ ب .

١٤ النقط الأربع : نقطة الباء فى « بسم » ، ونقطة النون فى « الرحمن » ، ونقطتى الياء فى « الرحيم » .

١٤ الحضرات الأربع : حضرة الغيب المطلق ، وحضرة الغيب المقيد ، وحضرة الوجود المطلق وحضرة الوجود المقيد .

١٦ – لمن كان ... وهو شهيد : إشارة إلى الآية ٣٧ من سورة ق .

١٧ والماكان « الباء » ... ← يقارن هذا بالفتوحات المكية لابن عربى (١٠٢/١ ط . ١٣٢٩) وكتاب « الباء» له ، ومقدمة كتاب « العظمة » له وكتاب حقيقة الحقائق للجيلى (مخطوط حاجى محمود أفندى – سليمانية (استنبول) رقم ٢٤٥٩ ص ص ٢١ – ٧٠ .

(التعليقـات : ص ٦)

٧ – المثل الأعلى : لفظة فى القرآن الكريم (٦٠ من سورة النحل ؛ ٢٧ من سورة الروم) . وفى اصطلاح الصوفية « المثل الأعلى هو الإنسان الكامل » (لطايف الإعلام ، ورقة ٤٨ – ٣)

١٣ النكاح ... السارى : هو التوجه الحبى المشار إليه فى الحديث القدسى: « كنت كنزا مخيفا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأُعرف ».« فأول النكاح السارى هو الوصلة إلى صلة بين الغيب والظهور (...) فتلك الوصلة هى أصل النكاح السارى (...) وحيث إن الوحدة هى أول التعينات، إذ لا يعقل وراءها إلا الغيب المطلق ، كانت الوحدة أول النكاح السارى فى جميع الذرارى التى هى تعنتها وشؤونها » (لطايف الإعلام ، ورقة ١٧٢ ب) . وقد خصص ابن عربى لنفس الموضوع كتابا اسمه «النكاح السارى فى جميع الذرارى» . وقد عالج ذات الفكرة فى مواطن كثيرة من فتوحاته:١ / ١٣٨ وما بعدها؛٢ / ٨٧ وما بعدها القاهرة ١٣٢٩ هـ) .

١٥ « ما رأيت ... مكتوبا عليه : هذا القول منسوب إلى الشيخ أبى مدين (الفتوحات ١ / ١٠٢ ؛ مقدمة كتاب « الباء » له) .

(التعليقـات : ص ٧)

٧ العوالم الثلاث:وهى العوالم الإحاطية:عالم الجبروت، وعالم الملكوت

وعالم الملك ويليها العوالم الأوسطية . وهى عالم الوسط المشترك بين عالمى الملك والملكوت ، وعالم الوسط المشترك بين عالمى الملكوت والجبروت ، وعالم الوسط المشترك بين عالمى الملكوت الجبروت ، وعالم الوسط المشترك بين عالمى الجبروت والوجوب المطلق . (إعلام الشهود ، مخطوط المكتبة الوطنية فى باريس ، القسم الشرقى رقم ٤٨٠١ / ٢٣١ — ٨ — ٢٣١ ب) .

١٣ جوامع الكلم : من خصوصيات الرسول — عليه السلام ! — أنه « أعطى جوامع الكلم » . أنظر كتاب الشريعة للآجرى : باب ذكر مافضل الله — عز وجل ! — به نبينا من الكرامات على جميع الأنبياء — . والفتوحات ٢ / ٨٧ (القاهرة ١٣٢٩ هـ) .

(التعليقات : ص ٨)

٢ الكتاب . . . بالمحيطات : هو ، فى عالم الوحى ، القرآن الكريم ، « إذ هو الجامع لأحكام حقائق الكتب والصحف السماوية المتقدمة » . (لطايف الإعلام ورقة ١٤٣ — ١)

٢ أم الكتاب : لفظة واردة فى القرآن الكريم (الآية ٤١ من سورة الرعد) وهى ، ثمة ، يراد بها الكتاب الإلهى الأصل الذى لايعتريه تغيير ولاتبديل . وعند عرفاء الصوفيه : أم الكتاب هى اللوح المحفوظ والنفس الكلية ، أى محل التدوين والتسطير . (لطايف الإعلام ، ورقة ١٤٦ — ١) .

١٠ الآن : هو أصل الزمان وهو الوقت ، أى الحال المتوسط بين الماضى والمستقبل . وله الدوام . فإنّ هذا الحال هو الظرف المعنوى الذى هو محل جميع المعلومات التى كانت جميعها متعلقة به وكائنة فيه فى الحضرة العالية . (لطايف الإعلام ، ورقة ٢٢ — ١ ، ٣١ — ١ ، ١٨٠ — ١ ، ١٨٠ ب) .

١٠ ساعة الجمعة : إشارة إلى حديث أنس : « أتانى جبريل (. . .) فى كفه

مرآة بيضاء وقال : هذه الجمعة (. . .) الإحياء للغزالى ، الباب الخامس ، فصل الجمعة وآدابها وسننها . (أنظر تخريج الشيخ العراقى لأحاديث الأحياء فى نفس الموضوع) . وأنظر الفتوحات لابن عربى (٤٦٦/١ ، القاهرة ١٣٢٩ هـ) : « فجاء جبريل إلى محمد — ص — يوم الجمعة فى صورة مرآة مجلوة فيها نكتة . فقال له : هذا يوم الجمعة (. . .) .

١١ الوقت المسجل : إلى الحديث الذى يتردد ذكره لدى الصوفية : « إن لى مع ربى وقتاً لايسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل » .

١٧ إلى . . . رب العالمين : إشارة إلى الآية ٣٠ من سورة القصص .

(التعليقات : ص ٩)

١ — ٢ الدرة البيضاء : رمز للعقل الأول . وإنما سموه بذلك لكونه أشد الممكنات بساطة ونزاهة . وفى الحديث : « أول ماخلق الله درة بيضاء (. . .) » (لطايف الإعلام ، ورقة ٧٧ — ١) .

٢ عرش الاستواء : إشارة إلى الآية ٥ من سورة طه . وعند عرفاء الصوفية : عرش الاستواء هو « سرير ذو أركان أربعة هى قوائمة الأصلية (. . .) . الفتوحات المكية لابن عربى ٢ / ٤٣١ ، القاهرة ١٣٢٩ هـ .

٢ العماء . أو حضرة العماء . سميت بذلك لكونها برزخاً حائلا بين إضافة مافى هذه الحضرة من الحقايق إلى الحق وإلى الخلق . كما يحول الغماء — وهو الغيم الرقيق — بين الناظر وبين نور الشمس . (لطايف الإعلام ، ورقة ١٢٥ — ١ ، الفتوحات المكية ، ٣/ ٤٢٩) .

٣ السدرة : هى سدرة المنتهى . وعند الصوفية هى المقام الذى تنتهى إليه أعمال الخلائق وعلومهم (لطايف الإعلام ، ورقة ٩٠ — ١) .

٤ البيت المعمور : موقعه ، حسب الآثار النبوية فى السماء السابعة وتعمره الملائكة بلا انقطاع وهو فى السماء ، مثال الكعبة فى الأرض . (الفتوحات المكية ٤٣٨/٣) .

٤ بيت العزة : موقعه ، حسب الآثار الاسلامية فى السماء الأولى . (تفسير ابن كثير ، ٢٣٩/٤) . ويرى صاحب لطائف الإعلام بأن بيت العزة « هو القلب الذى أعزه الله أن يلم به خاطر إلى الجنة السافلة » (ورقة ٣٩ ب) .

٥ قبة أرين : موقعها تحت خط الاستواء . وهى موضع خط إعتدال الليل والنهار (الفتوحات ١ / ٣٨ ، ١٢٩/٢ ، لطائف الإعلام ، ورقة ١٠ ب ، شرح الأسرار والمشاهد القديمة لابن سودكين ، مخطوط الفاتح ٥٣٢٢ / ١٧٢ — ١ رشح الزلال ، مخطوط شهيد على باشا ١٣٨٠/ ٣١ — ٣ ، الفلاحة النبطية لإبن وحشية مخطوط حميدية (استنبول سليمانية) ٣٨٧/١٠٣١ — ٢) .

(التعليقــات : ص ١٠)

٢ الباء : قال ابن عربى فى كتابه المسمى بالباء . إنهم يشيرون بالباء إلى أول الموجودات ، وهو فى المرتبة الثانية من الوجود ، وبه قامت السماوات والأرض وما بينهما . وافتتح الحق جميع السور القرآنية بالباء فى « بسم الله » حتى سورة براءة » . (لطايف الإعلام ، ورقة ٣٤ ب ، وأنظر مقدمة كتاب العظمة لابن عربى ، الفتوحات المكية ٧٤/١ ، ١٠٢ ، القاهرة ١٣٢٩) .

٣ ألف الذات : التعبير لإبن عربى : الفتوحات المكية ٦٥/١ : « ألف الذات تنزهت . . . . . »

(التعليقــات : ص ١٢)

٩ الباء . . . شىء : إشارة إلى قول الشيخ أبى مدين : « مارأيت شيئا إلا ورأيت الباء مكتوبا عليه » (لطايف الإعلام ، ورقة ٣٤ ب الفتوحات المكية ١ / ٧٤ ، ١٠٢ ، القاهرة ١٣٢٩ هـ) ، مقدمه كتاب الباء وأسراره لابن عربى) .

١٢ بالباء ... الوجود : أنظر الفتوحات المكية لابن عربى ١٠٢/١ (القاهرة ١٣٢٩) ومقدمة كتاب الباء له .

١٣ بالحق ... به أول من استعمل هذا الاصطلاح الفلسفى الصوفى ابن برهان المتوفى سنة ٥٣٦ هـ . أنظر الفتوحات المكية لابن عربى ٧٧/٣ ، القاهرة ١٣٢٩ .

١٥ مبدأ الافراد : أنظر فصوص الحكم لابن عربى « فص حكمة فردية فى كلمة محمدية » : « وأول الأفراد الثلاثة » .

(التعليقــات : ص ١٣)

٢ فلا ... الله : إشارة إلى الآية ٦٤ من سورة يونس .

(التعليقــات : ص ١٥)

٣ الحرالى هو فخر الدين أبو عبد الله أحمد بن الحسن بن أحمد ، المتوفى عام عام ٦٣٧ هـ . ترجمته فى عنوان الدراية للغبرينى (٨٥ ، ٩٧) ونفح الطيب للمقرى (١/ ٥٨٤) . نقلا عن بروكلمان .

٣ — ٥ الميم ... الأسماع : لم يتيسر لى تحقيق هذا النص ، ولعلة ثابت فى كتاب الحرالى : « مفتاح الباب المقفل لفهم الكتاب المنزل » ، مخطوط الاسكندرية (بلدية) رقم ٢١١٨ / ١ — ١٢ ، والاسكوريال ، رقم ١٤٤٠ / ٢ .

٩ نفس الرحمان : « هو حضرة المعانى وهو التعين الثانى . سمى بذلك من جهة أن النفس أمر وحدانى كامن فى باطن المتنفس ، منبعث منه إلى ظاهره ، حامل لصور المعانى الحاصلة عن إختلاف صور بروزه وظهوره ، بسبب إختلاف مايقع الاعتماد عليه من المراتب التى تسمى فى الخارج مخارج ، وهى المنافذ والمقارنات : من الصدر والحلق والحنجرة واللسان والشفر والأسنان وغير ذلك من القوابل التى لها مدخل فى تقرير المخارج ، بحيث يصدر النفس الواحد ، لأجل ذلك ،

متعينا بحروف وكلمات متميزة مختلفة فى صورها . فكذا التعين الثانى : هو أول ما يتميَّزُ وينبعث من الباطن الذى هو التعين الأول ، فسمى بالنفس الرحمان لأجل ذلك (لطائف الإعلام ، ورقة ١٧١ ب والخيال المبدع لهنرى كوربان ص ص ٦٨ — ١٠٤ ، ١٣٧ — ١٦١ ، بالفرنسية) .

(التعليقات : ص ١٦)

١٢ إسم الإسم : هو اللفظ الدال على الإسم الحقيق . والإسم الحقيق هو مسَّمى اللفظ ، أو عين المسَّمى ووجوده الحقيقى . (لطايف الاعلام ، ورقة ١٨ ب) .

١٤ الاسم ... المسمَّى : هو الإسم الحقيق الذى تقدم تعريفه فى التعليق السابق مباشرة .

(التعليقات : ص ١٧)

٨ — ٩ إذ التثليث .. وعمّت : ظاهرة « التثليث » عند عرفاء الصوفية هى ظاهرة عامة فى عالم الحروف والأعداد والمنطق والوجود . إنظر فصوص الحكم لإبن عربى ، الفص الحادى عشر والسابع والعشرون . وانظر أيضاً كتاب « مفاتيح الغيوب وتعمير القلوب فى تثليث المحبوب » لمحمد حجازى الجيزى ، مخطوط دار الكتب المصرية ، رقم ٢٠٨ ، ٨٢ (تصوف) .

٧ — ٨ فإن أربعين ... العقود مايه : العقود العددية التى يتضمنها الميم ، هى : ٤٠ + ٣٠ + ٢٠ + ١٠ . ومجموعها : ١٠٠ « التى هى مبلغ غاية الميم .

٨ وهو مطلوب ... من الميم : القيمة العددية لحرف السين هى ٦٠ .

١٠ — ١١ فى المرتبة ... المطلق : مراتب الغيب ، أو المراتب الكلية هى ستة : مرتبة الغيب المغيب ، مرتبة الغيب المطلق ، مرتبة الأرواح ، مرتبة عالم

المثال ، مرتبة عالم الأجسام ، المرتبة الجامعة التي هي حقيقة الإنسان الكامل . (لطايف الإعلام ، ورقة ١٥٣ ب) .

(التعليقات : ص ١٨)

٥ — ٧ رحيم ... في هذين : هذه الأبيات الثلاثة واردة في كتاب « المدخل إلى الأقصى الاسمى ... » لإبن عربي ، أنظر مخطوط يحيي أفندى (سليمانية / اسطنبول) رقم ٢٢٦٩ / ٢٣ — ا ، وواردة أيضاً في كتاب « الإفادة لمن أراد الاستفادة » له أيضاً (مخطوط الفاتح / سليمانية ، اسطنبول ، رقم ٥٣٢٢ / ٩٦ — ا) .. وجاء في كتاب « نسخة الأكوان في معرفة الإنسان » لإبن عربي ما يلي : « ورد عليّ سؤال من العجم فانقفل فهمه على كثير من الناس (...) » ، مخطوط أسعد أفندى ، سليمانية ، إسطنبول ، رقم ١٧٧٧ / ٣١ ب . كما جاءت هذه الأبيات في كتاب « منتهى البيان في كشف نتائج الامتنان » لمؤلف مجهول (مخطوط باريس / المكتبة الوطنية ، رقم ٤٨٠١ / ١٨٩ — ا) .

١٢ كنت نبيا : أنظر هـذا الحديث وطرقه في كتاب الشريعة لأبي بكر الآجرى ، ص ص ٤١٦ — ٤٢٥ .

١٣ لا نبيّ بعدى : أنظر الأحاديث بختم محمد لسائر الأنبياء في كتاب الشريعة للآجرى ، ص ص ٤٥٦ ٥٧ .

١٦ — الرحمن ... القرآن : سورة الرحمن ، آية ١ — ٢ .

(التعليقات : ص ٢٠)

٩ — ١١ والملحوظ ... التحقيق : « إذا أخذت حقيقة الوجود بشرط شيء ، فإمّا أن توخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها (...) المسماة بالأسماء والصفات ، فهى المرتبة الإلهية ، المسّماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع (...) وإذا أخذت (حقيقة الوجود) بشرط كليات الأشياء ، تسمى مرتبة إسم الرحمن ، رب العقل الاول ، المسمّى بلوح القضاء وأم الكتاب والقلم الأعلى (..) وإذا

آخذت (حقيقة الوجود) بشرط أن تكون الكليات فيها جزئيات منفصلة ، ثابتة من غير إحتجابها عن كلياتها ، فهي مرتبة الإسم الرحيم . رب النفس الكلية ، المسماة عندهم بلوح القدر ، وهو اللوح المحفوظ والكتاب المبين » . (كشاف إصطلاحات الفنون ، للتهانوى ١ / ٥٢٩) .

(التعليقـات : ص ٢١)

٨ ٩ كان ... شيء : إشارة إلى حديث « كان الله ولا شيء معه » (صحيح البخارى : باب التوحيد وبدء الخلق ، مسند ابن حنبل : ٢/٤٣١ ، الفتوحات المكية : ٢/٥٦ ، القاهرة ١٣٢٩ : الجواب المستقيم لإبن عربي ، مخطوط بيازيد رقم ٣٧٥٠/٢٤٢ب) .

١٠ والآن ... كان : هذه الزيادة ليست من صلب الحديث المتقدم ، بل هي مدرجة فيه (الفتوحات : ٢/٥٦) .

(التعليقـات : ص ٢٢)

١٤ الجوزهر : عند علماء الهيئة هو العقدة ، أى عقدة الرأس والذنب . ويطلق أيضاً على ممثل القمر ، سمى به إذ على محيط نقطة مسماة بالجوزهر . وقال عبدالعلى البرجندى فى حاشية الجغمنى ، فى باب حركات الأفلاك : الجوزهر ، بغير إضافة ، يطلق على ممثل القمر ، وبالإضافة ، يطلق على العقدة . (كشاف إصلاحات الفنون للتهانوى ، ١/٢٠٢ ، كلكتة ، ١٨٦٢٠ ... هذا ولفظة « جوزهر » معربة عن الفارسية : كوزهر ، وهو ذنب الحية ، أو عن : جوزجهر ، أى صورة الجوز . (كذلك : ١/٥١٠) ... أنظر أيضاً : دائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة الثانية ١/١٠٦٠ (نص فرنسى) ، ومفتاح العلوم للسكاكى ، ص ٢٢٠ ، ط . ليدن) .

١٧ تعانق الألف ... الأبيات لإبن عربي ، وهي فى الفتوحات المكية ١/٧٥ ، القاهرة ، ١٣٢٩ .

(التعليقات : ص ٢٤)

١٢ يوم ... السرائر : آية ٩ من سورة الطارق .

١٧ أصول ... عليه : لنستمع إلى تعريف هذه العوامل الخمس الكلية ، كما ذكرها صاحب « طراز الحور » : عالم الغيب المطلق هو المشتمل على المعانى المجردة والحقايق الإلهية من الأسماء والصفات ، والحقايق الإمكانية من الأعيان الثابتة فى العلم الإلهى .. عالم الغيب المضاف هو المشتمل على الروح الأعظم الحائز فى هيمنته كافة الأرواح العلية الظاهرة فى عرصة الوجود بالأمر العلى .. عالم الحى المطلق هو المشتمل على الصور الشهادية الفاضية بتمام الظهور والإعلان .. عالم الحى المضاف هو المشتمل على الصور المثالية ، سواء كانت صور الحقايق الإلهية أو الإمكانية .. العالم الجامع المحيط وهو الوسط الجامع بين الغيبين والحين وهو المختص بالرتبة الإنسانية .. (مخطوط باريس ، المكتبة الوطنية ، رقم ١٤٠٨ ، مادة : العوالم الخمس الكلية) .

(التعليقات : ص ٢٥)

١٤ مراتب التوحيد : أنظر تعدادها وشرحها فى الفتوحات المكية : ٢/٤٠٥ - ٤٢١ (القاهرة : ١٣٢٩) .

١٧ الله ... هـــو : آية ٢٥٥ من سورة البقرة ، وآية ١ من سورة آل عمران .

(التعليقات : ص ٢٦)

١ إننى .. أنا : آية ١٤ سورة طه .

٢ فنادى ... أنت : آية ٨٧ ، سورة الأنبياء .

٣ — ٤ إنهم يستكبرون : آية ٣٥ ، سورة الصافات .

٤ — ٥ قال .. إسرائيل : آية ٩ ، سورة يونس .

٧ لا نسبة .. الأزل : النص لابن العريف ، صاحب « محاسن المجالس » في المقدمة .

١٣ أوتيت . الكلم : حيث « أوتيت (أو أعطيت) جوامع الكلم » ثابت في الشريعة للآجرى ، باب فضائل النبي وكراماته ، ص ص ٤٩٨ — ٤٩٩ .

١٤ بعثت .. الأخلاق : حديث مروى في الموطأ (تنوير الحوالك) ٢١١/٢ ، والمقاصد الحسنة ص ٥١ ، وشرح الإحياء : ٩٣/٧ ، وكشف الخفا : ٢١١/١ .

١٥ اليوم .. دينكم : آية ٤ ، سورة المائدة .

(التعليقات : ص ٢٧)

٤ يمحو .. ويثبت : آية ٤١ ، سورة الرعد .

(التعليقات : ص ٢٩)

٥ الروح الأعظم : يعنى به العقل الأول ، ويقال له : القلم الأعلى . وذلك العقل الأول له ثلاثة وجوه معنوية كلية . فالوجه الأول أخذه الوجود والعلم مجملاً بلا واسطة من حضرة موجده . فباعتبار هذا الوجه يسمى بالعقل الأول لأنه أول من عقل عن ربه ، وأول قابل لفيض الوجود . — الوجه الثانى هو تفصيله لما أخذه مجملاً في اللوح المحفوظ . ويسمى بهذا الوجه بالقلم الأعلى . — الوجه الثالث ، كونه حاملاً حكم التجلى الأول ومنسوباً إلى مظهر فيه في نفسه ، لغلبة حكم الوحدة والبساطة عليه . وبهذا الاعتبار هو حقيقة الروح الأعظم ، لكونه جامعا لجميع التجليات الإلهية والكونية . (لطايف الاعلام ، ورقة ١٠٨٦ ؛ كتاب الإنسان للجلدكى ، مخطوط باريس ، رقم ١٣٥٥ / ٢١ ب - ٢٢)

٥ قابلية ... الأول : أو « القابلة الأولى » هى أصل الأصول . هى الوحدة التى هى أصل كل قابلية . (لطايف الاعلام ، ورقة ٢١ - ١) . كما هى أيضاً التعين الأول (كذلك : ١٣٨ - ٣) .

٨ الصورة الأولى : يعنى بها « التعيُّن الثانى الذى هو أول قابل للكثرة التى هى صور وظلال للاعتبارات المندرجة فى الوحدة » (كذلك ، ١٠٣ ب) .

٩ مستوى الرحمن : يرمز به إلى قلب الإنسان الحقيق ، لأنه القلب الذى وسع الحق (كذلك ٣٩ - أ ؛ ٣٩ ب ؛ ١٥٨ ب) .

١٣ يوم ... عن ساق : آية ٤٢ ، سورة القلم .

(التعليقات : ص ٣٠)

٢ على ... الرحمن : إشارة إلى حديث « خلق الله آدم على صورته » وفى رواية « فإن ابن آدم خلق على صورة الرحمن » . راجع الروايات المختلفة لهذا الحديث فى كتاب « الشريعة » للآجرى ، ص ص ٣١٤ - ١٥ ، وفى « صحيفة همام بن منبه » رقم ٥٨ ، وفى كتاب « الشرح والإبانة » لابن بطة العكبرى ، ص ٥٧ ، و « عقيدة ابن حنبل » ١ / ٢٩ ، ٥ / ٣١٣ ، و « طبقات الحنابلة » ١ / ٣١٢ . وفى « سفر التكوين » من أسفار العهد القديم آية تشبه تماما هذا الحديث : ١ / ١٦ .

٥ الأسطقسات . مفردها « اسطقس » وهى كلمة يونانية معناها الأصل . وسميت العناصر الأربعة : الماء والشراب والهواء والنار ، أسطقسات لأنها أصول المركبات التى هى الحيوانات والنبات والمعادن . (كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ، ١ / ٧٨ ، كلكتا ، ١٨٦٢) .

٨ الأركان ... الطبيعية : هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . أما الأركان العنصرية فهى الاسطقسات . (رسائل الكندى الفلسفية ، ٢/٤٠،٤٤٥)

١٣ وإن ... الحيوان : آية ٢٤ ، سورة العنكبوت .

١٥ الحواميم : هى سورة غافر (٤٠) وفصلت (٤١) والشورى (٤٢)

والزخرف (٤٣) والدخان (٤٤) والجاثية (٤٥) والأحقاف (٤٦) .

(التعليقــات : ص ٣١)

٦ الهيولى الكلّ : هى المادة الأصليـة أو المـادة الأولى ، وأصلهـا يونانى (رسائل الكندى الفلسفية ١ / ١٦٦) .

٩ الشكل : أى الخط المحيط الذى هو بسيط ورسم ونهاية لجسم (فلوطرخس فى الآراء الطبيعية ، ترجمة قسطا بن لوقا ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ص ١١٧) .

(التعليقــات : ص ٣٢)

٣ الميمات الثلاثة : فى البسملة : « بسم ، الرحمن ، الرحيم » وفى اسم « محمد ».

١٣ ولذلك ... ميم : وذلك فى صدور السور الآتية : ألم (البقرة) ، ألم (آل عمران) ، ألمص (الأعراف) ، ألمر (الرعد) ، طسم (الشعراء) ، طسم (القصص) . ألم (العنكبوت) ، ألم (الروم) ، ألم (لقمان) ، ألم (السجدة) حم (غافر) ، حم (فصلت) ، حم عسق (الشورى) ، حم (الزخرف) ، حم (الدخان) ، حم (الجاثية) ، حم (الأحقاف) .

(التعليقــات : ص ٤١)

١٢ كنت ... ويداً : إشارة إلى الحديث القدسى: « ولا يزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا احببته كنت سمعـه الذى يسمع به (...) » . أنظر روايات هذا الحديث فى « الجواب الكافى » لإبن قيم الجوزية ، ص ص ٢٤٩ — ٢٥٣ ، القاهرة ١٣٤٦ .

(التعليقــات : ص ٤٢)

١٧ بالمؤمنين ... رحيم : إشارة إلى الآية ١٢٨ من سورة براءة .

(التعليقـات : ص ٤٣)

١ لمن ... اليوم : إشارة إلى آية ١٦ ، سورة غافر .

٨ وأيدناه ... القدس : آية ٨٧ ، ٢٥٣ ، سورة البقرة .

٩ نزل ... قلبك : آية ١٩٣ ، سورة الشعراء .

١٠ إنما ... منه : آية ١٧٠ ، سورة النساء .

١١ يسألونك ... ربى : آية ٨٥ ، سورة الاسراء .

١٢ رفيع ... عباده : آية ١٥ ، سورة غافر .

١٣ وكذلك ... أمرنا : آية ٥٢ ، سورة الشورى .

١٤ فأرسلنا ... سويا : آية ١٦ ، سورة مريم .

١٥ ثم ... آخر : آية ١٤ ، سورة المؤمنون .

١٥ تنزل ... فيها : آية ٤ ، سورة القدر .

١٦ ونفخت ... روحى : آية ٢٩ ، سورة الحجر ؛ آية ٧٢ ، سورة ص .

(التعليقـات : ص ٤٤)

١ فى ... تقويم : إشارة إلى آية ٤ ، سورة التين .

٢ العدل : هو العقل الأول فى مظهر من مظـاهره وفى عمل من أعمـاله .
(كتاب المسائل لإبن عربى ، المسألة العاشرة والمسألة الحادية عشرة) .

٤ والعرض ... أنواع : وهى الـكم ، والـكيف ، والإضافة ، والأين ، والحين (= المتى) . والوضع ، والملك ، والانفعال . وهذه الأنواع التسعـة مع الجوهر هى المعروفة فى علم المنطق بالمقولات العشر . (كتاب أقسام العلوم العقلية لابن سينا ، مبحث المعانى المفردة الذاتية) . — والمقولات عنـد الهنود ستة فقط : الجوهر، الـكيفية ، الفعل، العام ، الخاص، التجمع .وعند الفيلسوف الالمانى كانت أربعة : الـكم ، الـكيف ، الاضافة ، الحالة . (تاريخ الاصطلاحات الفلسفية لمسينون ، ١١ ، ١٢ - مخطوط) .

٩ الرجال ... النساء : إشارة إلى الآية ٣٣ ، سورة النساء .

١٥ الميم ... الوجود : القيمة العددية لحرف « الميم » هي ٤٠ ، ومراتب الوجود هي ٤٠ كما ذكرها الشيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه «مراتب الوجود» وهي : الغيب المطلق ، التجلي الأول (الأحدية) ، الواحدية ، الظهور الصرف ، الوجود الساري ، الربوبية ، الملكية ، الأسماء والصفات النفسية . الأسماء الجلالية ، الأسماء الجمالية ، الأسماء الفعلية ، عالم الامكان ، العقل الاول ، الروح الأعظم . العرش ، الكرسي ، عالم الارواح العلوية ، الطبيعة المجردة ، الهيولى ، الهباء ، الجوهر الفرد ، المركبات ، الفلك الأطلس ، فلك الجوزاء ، فلك الافلاك ، سماء زحل ، سماء المشتري ، سماء المريخ ، سماء الشمس ، سماء الزهرة ، سماء عطارد ، سماء القمر ، فلك الأثير ، الكرة الهوائية ، الكرة المائية ، الكرة الترابية ، المعادن ، النبات ، الحيوان ، الإنسان .

عصر النهضة

ليوناردو .. والفلاسفة *

د . عبد الغفار مكاوى

هل يمكن أن تنهل الفلسفة من ينابيع الابداع التى يحيا عليها الأدب والفن؟ وهل نتصور فيلسوفا كبيراً لم يكن خلاقاً بمعنى من المعانى ؟ ألا يشارك مزاجه وطبعه الخاص فى تأليف « وجهة النظر » التى يقدمها لنا فى بناء عقلى محكم ؟ ألا تختفى الروح الشخصية خلف قناع النظرة الكلية العامة ، والنبض الفردى وراء قضايا الفكر ومبادئه ، واليد الحية على أطراف سلسلة « المفاتيح » التى أعدها لمعالجة صناديق السر والمجهول ، والنفاذ إلى مغاليق الوجود والمعرفة ؟ كيف نتصور فلاسفة ملهمين (مثل هيرقليطس وأنبادوقليس وأفلاطون وأفلوطين والرواقيين وأوغسطين والفارابى وابن سينا وبرونو وديكارت واسبينوزا وليبنتز وهيجل وشيلنج . . الخ ، بالاضافة إلى فلاسفة الوجود والحياة والمتصوفة فى كل مكان وزمان (كيف نتصور الانظمة التى شادوها بغير العذاب والمعاناة ، والافكار التى رتبوها بغير الصورة الحسية والخيال الجنح والشرارة التى انقدحت فى قلوبهم قبل أن تبرد وتسكن فى بناء أو نظام أو نسق ؟ وهذه الأنظمة والانساق المجردة نفسها ، ألم تصبح اليوم قصوراً جليلة ، نستمتع برؤيتها وتأملها كما نستمتع بأى عمل فنى خالد ؟ أليس الفلاسفة أيضاً فنانين على طريقتهم ؟ ألا يمكن أن تتفجر القصيدة والقصة والمسرحية والخاطرة والبحث والدراسة العميقة من نفس الفعل الخلاق ؟ .

(*) بتصرف عن بول ڤاليرى : فى كتابه ألوان Variétés الجزء الثالث ، ص ١٤٣ — ١٩٤ باريس ، جاليمار ، ١٩٣٦ .

لاشك أن الاجابة تبدو وسهلة . فما من عمل عظيم لايصدر عن تجربة ، وما من تجربة لا تنديها قطرة من نبع الخلق . وتاريخ العلم والعلماء ، وحياة العظماء فى كل ميدان لاتخلو من مواقف ولحظات لاينفع فيها تفسير أو تحليل ، صحيح أن الطرق بعد ذلك تتشعب والطرق تختلف ، والغايات والنتائج تتفرق ، ولكن النبع الخلاق دائما هناك ، ولولا عطاؤه ماكانت للانسان حضارة ، ولا تفوق علم أو فن أو صنعه أو فضيلة . هذه أمور يعرفها كل من عايش النابغين معايشة كافية ، واستطاع أن ينصت إلى وجيب قلوبهم من خلال الكلمات والألحان والخطوط والظلال . هذا إلى توفر عدد كبير من الشعراء فى تاريخ الفلاسفة ، ومن الفلاسفة فى تاريخ الأدب والفن ، غير أن الفيلسوف لن يرضيه أن نصفه بأنه شاعر أو فنان ، ولن يسعد الفنان أن نخلع عليه لقب الفيلسوف . وتبقى المشكلة قائمة (والمشكلات الحقيقية لاتعرف الحلول الأخيرة لأن الحل النهائى معناه الموت النهائى ، ولأننا لانملك إلا محاوله الاقتراب منها ، وتجربة أسلحتنا فى اقتحام أسوارها) . .

عشت السنوات الأخيرة مع هذه الأسئلة التى تمزقنى منذ أن (تورطت) فى تدريس الفلسفة ، فلا أنا بقادر على نزع أشواكها المغروسة فى قلبى ، ولا أنا بمستطيع أن أصم أذنى عن نداء الخلق الذى يتردد صداه فى كيانى . لا العمل اليومى يمكنه أن يحفظ شجرة التجربة من الذبول والسقوط فى دوامة الثرثرة والتكرار والتسطيح والجفاف والابتذال ، ولا لقمة العيش تسمح بترف الانتظار لبروق الابداع والطاعة لقوانينه والاستسلام لمخاطره ومفاجآته ومفارقاته (وهو كما نعلم معبود يكره أن يشرك به ، ولا يعطيك شيئا حتى يأخذ منك كل شىء !) .

ووسط المحنة التى لايدرى إلا الله مصيرها ، وقعت عينى صدفة على هذه الصفحات الخالدة التى كتبها الشاعر الفيلسوف الفرنسى بول فاليرى (١٨٧١ — ١٩٤٥) عن ليوناردو والفلاسفة ولاأزعم أنها هدتنى إلى حل ، أو قدمت لى

عزاء؟ فمن المشكلات كما قلت مالا يحل ولا ينفع فيه عزاء (اللهم إلا إذا أمكنك أن تقفز فوق ظلك وقدرك أو تتسلى برؤية «بنات» أفكارك وعذابك ووحدتك وهي تختال كل لحظة أمام عينيك !) ولكني وجدت نفس أمد يدى للقلم فأتابع هذه الصفحات العميقة الدقيقة المرهفة، واختصر منها وأضيف إليها القليل من توابل شطحاتي وتجاربي . ثم تركتها وكدت أنساها حتى ذكرني بها احتفال الإنسانية المثقفة في سنة ١٩٧٤ بنشر مخطوطات جديدة للعبقرى الإيطالي المذهل دافنشي (وصدر بها العدد القيم من مجلة اليونسكو في طبعتها العربية في شهر ديسمبر من نفس السنة) ..

ربما يدهشك حديثي عن دافنشي الفيلسوف، بعد أن عرفته مصوراً خالداً ونحاتاً وعالماً طبيعياً ومهندساً وأديباً — وستتكفل الخواطر التالية بتسليط الضوء على صورة جديدة للعبقرى الذى « رسم » فلسفته ونزهها عن كل نظام لغوى أو عقلي . وقد يريبك الكلام عن فاليرى « الفيلسوف بعد أن قرأت له أو قرأت عنه، واطلعت على درر من شعره ونثره وتأملاته النفسية عن فعل الخلق الفني (في الشعر بوجه خاص) وسمعت عن مكانته المرموقة في الأدب الفرنسي والعالمي ووقفته النبيلة في وجه البربرية النازية، وانتصاره للسلام العالمي والتعاون الثقافي بين الأمم . فما الذى يبرر وصفه بالفيلسوف، وما الذى يدعو بعض المعاجم الفلسفية (مثل معجم لاروس) إلى أن يفسح له مكانا بين الفلاسفة ؟

لا مشاحة في الأسماء، كما يقال .. فلو فهمت الفلسفة بالمعنى الكلاسيكي الذى يتمثل في نظام أو نسق أو مذهب مغلق تام يحيط بمسائل الوجود والمعرفة ويصدر عنها وجهة نظر كلية من خلال فكرة أو مبدأ واحد يتفرع عنه كل شيء، أو عدة مبادىء وقضايا عامة تلخص الواقع كله، ولو فهمت الفيلسوف بمعنى المتخصص في الكلي العام، المعبر عن تخصصه بلغة برهانية وعقلية مجردة فلن يكن فاليرى

فيلسوفا وإن يحتمل أن تلصق عليه بطاقة الفلسفة . أما إذا أخذت الفلسفة بمعناها العام وروحها الخالد الباقي — النظر المتعالي ، القدرة على السؤال عن « الما » والـ « لماذا » ، ملكة التحليل والبحث والفهم ، الوقوف بين الأنا والأنا أو تأمل ونقد النقد والتعمق في فعـــل الخلق نفسه — فسيحتل فاليري مقعدا مريحا في صفوف الشعراء الفلاسفة في كل اللغات والعصور والبلاد . وسوف يكفيك — للإقتناع بهذا الرأي — أن تنظر في بعض شعره الناصع الغامض ، الباهر الملغز (وكأن كل بيت فيه ماسة يخطف ضوؤها البصر ويغشاه في آن واحد) : كالمقبرة البحرية ، وربة القدر الشابة وغيرهما من القصائد التي يضمها ديوانه « رقى » (١٩٢٢) ، ويكفي أن تتأمل بعض كتبه التي يدور معظمها حول فعل الخلق المتأرجح بين مثال الجمال والكمال المطلق ، وعاطفة الجسد والحس الدافيء الحي مثل « المدخل إلى منهج ليوناردو دافنشي » (١٨٩٥) و « أمسية مع السيد تست » (١٩٠٦) ، و « أوبيالينوس أو المهندس المعماري » (١٩٢٣) ، و « النفس والرقص » (٢٩٢٥) ، و « ليوناردو و الفلاسفة » (١٩٢٩) و « حديث عن العقل » (١٩٢٩) و « نظرات على العالم المعاصر » (١٩٢٣) ، وألوان (من ١٩٢٤ إلى ١٩٤٤) ومقاله عن إستندال (١٩٢٧) ورسالته عن معلمه مالارميه (١٩٢٧) وحواره الفكري فاوست كما أراه (١٩٤٥) يكفي أن تطلع على شيء من هذا كله لتواجه العقل الذكي الباهر ، والثقافة الشاملة الجامعة ، والاسلوب الكلاسيكي الصافي ، والروح الديكارتية الواضحة المتشككة والسخرية السقراطية السمحة ، والإطلاع الواسع على مختلف العلوم والفنون وفي مقدمتها الرياضيات والعمارة والتاريخ والرسم والموسيقى . ثم تلمس أنفاس هيراقليطس وبارمنيدز في شذراتهما الدقيقة المقتصدة التي يتضوع منها عبير الشعر والنبوة والسحر والرمز ، وتتأكد في النهاية من صدق العبارة التي وصفه بها هيد

أدبنا العربى رحمه الله فى مقاله الرائع عنه (فى كتـابه ألوان ، ص ٥١ — ٦٤ ، سنة ١٩٥٨) وقال عنه فيها إنه « شاعر العقل وعقل الشعر » ..

اقرأ معى هذه المقطوعة التى تبدأ بها قصيدته الشهيرة « المقبرة البحرية » التى تعد من أروع و « أفظع » الشعر على الإطلاق :

هذا السقف الهادىء ، الذى يخطو عليه الحمام
يرف بين أشجار الصنوبر ، بين القبور ،
والظهيرة العادلة تشمله بالنيران
البحر ، البحر ، الذى يبدأ على الدوام ويعيد .
يا لها من نعمة بعد تفـكير عميق
فى نظرة طويلة إلى هدوء الآلهة .

وستلمس فيها اللغة الدقيقة المحسوبة — كأنها رياضيات الشعر . — والشكل النقى المحـكم ، والنفس الهائم بين مناطق الوعى اليقظ ومجاهل اللاوعى المظلم ، بين كمال العقل وعذاب الجسد . واقرأ معى أيضا هذه المقطوعة من نفس القصيدة لتعرف أن « الحس » و « الشهوة » و « الشبق » هى الأصل فى كل شعر عظيم ، وأننا نظلم هذا الشاعر إن حاولنا أن نحـدد أسلوبه بأنه « رمزى » أو « محض » أو « مثالى » ، أو بغيرها من الأوصاف المضادة :

الصيحات الحادة من القتيات الماجنات ،
العيون ، والأسنان ، والجفون المنداة ،
النهد الساحر الذى يعبث باللهيب ،
والدم اللامع فى الشفاه المستسلمة ،
العطايا الأخيرة ، والأصابع التى تذودها ،
كل ذلك يثوى تحت الأرض ويدخل فى اللعبة .

والحديث عن شعر فاليرى — أو بالأحرى شعر الشعر — طويل لا يتسع له هذا المجال . والحديث كذلك عن صمته الطويل عن كتابته — وقد قارب العشرين سنة . يمكن أن يفيد بعض شعرائنا المكثرين بغير داع . ولهذا أود أن أحيلك إلى الدراسة القيمة التى قدم بها الأستاذ شفيق مقار لمختارات من شعره (وتجدها فى كتابه « شىء من الشعر » ، من صفحة ١٢٧ إلى ١٧٢ وإلى دراستى عنه (فى الجزء الأول من كتابى عن ثورة الشعر الحديث ، من صفحة ٢٧٤ إلى ٢٩٢ والقصائد التى اخترتها له — ومن بينها هذه القصيدة المسيرة — فى الجزء الثانى من نفس الكتاب (ص ١٦٣ — ١٧٢) . ويكفى أن أنقل إليك هذه السطور التى لخص فيها فاليرى أسلوبه فى الشعر الذى تأثر فيه بأسلوب مالارميه ومنهج دافنشى واختلف عنهما فى آن واحد : « عند الشاعر تتكلم الأذن وينصت الفم ، إن العقل واليقظة هما اللذان يخلقان ويحلمان ، والنوم هو الذى يرى رؤية واضحة ، إن الصورة والخيال هما اللذان ينظران ، والفقد والفراغ هما اللذان يبدعان » . كما أنقل إليك عبارة أخرى من اعترافاته الحكيمة عن نظرته إلى فعل الخلق : إننى أفضل أن أكتب شيئاً هزيلا وأنا فى حالة وعى تام ونصوع كامل على أن أخلق تحفة رائعة من أجمل الروائع وأنا فى حالة جذب تضعنى خارج نفسى » وكلا العبارتين يبين لنا أن هذا الشاعر المسير الذى ألزم نفسه بقوانين العقل والشكل قد أبدع — رغم أنف هذه القوانين ! — شعرا محترقا بلهيب الإلهام الذى لا يتحكم فيه إلزام . .

مهما يكن من شىء فقد تعين الصفحات التالية على ابراز بعض قسمات هذا الوجه الفلسفى المتلألىء بنور الوضوح والشك والحزن النبيل : إن صاحبه يرفض المذهب ، ويؤكد — كما يفعل المعاصرون — أنه لو كانت له فلسفة لكان موضوعها الأوحد هو الممكن ، ولحاولت أن تنفذ إلى منابع الطاقة الخلاقة

الفعالة الكامنة فى أغوار الانسان . إن « الانا » هى المحور الذى تدور حوله خواطر هذا الفكر الحق ، الأنا من كل زواياها وجوانبها المتناقضة المتصارعة (لدى الفنان والعالم والفيلسوف والطاغية ، فى الإبداع الفنى والتأمل الكونى والاستماع الموسيقى والتفكير فى الفكر ونقد النقد وشعر الشعر ولغة اللغة) . ولهذا لا يصح أن تتصور أن الخواطر التى ستقرأها الآن تدور حول ليوناردو وحده ، فليس هذا العبقرى الايطالى ولا الميسيو تست وفاوست وغيرهم من الشخصيات إلا رموزا تومىء للمثل الأعلى ، وهو الإنسان الذى يملك طاقة غير عادية على الخلق غير العادى ، أى على التعبير عن أقصى سهام الممكن التى تقدر عليها قوس الانسان ..

إليك إذاً هذه السطور التى يتحد فيها عقل المفكر الشاخص إلى الكمال والجمال والمثال وقلب الفنان المضطرب بغرائب الواقع ومتناقضات الفرد وعذابات الجسد ومصادفاته ومفاجآته !

ـــ بين الطبيعة والأعمال (الفنية) ، بين شهوة الرؤية وشهوة القدرة ، علاقات لا نهاية لها ، سرعان ما يتوه التحليل فيها .

ـــ أن العقل الذى يحاول باستمرار أن يعيد تنظيم الموجودات وترتيب رموز جميع الأشياء حول بيت المجهول ـــ يستنفد جهده فى هذه المحاولة ، وييأس فى هذا المجال ـــ الذى تسبق فيه الأجوبة الأسئلة ، وتلد النزوة قوانين ، ويؤخذ الرمز مأخوذ الشىء والشىء مأخذ الرمز ، ويستغل هذه الحرية للوصول إلى نوع من الدقة التى لا سبيل إلى تفسيرها .

ـــ الجمال متعة وإغراء هائل لا يقاوم ـــ مشاهدة الجميل تغرى كل إنسان بتعمقه ـــ لعلها هى التى تهدى العقل هداية خفية ، لعلها هى مبدأه .

ـــ الفيلسوف هو نوع من المتخصص فى الكلى العام . وهى صفة يعبر عنها نوع من التناقض . ثم إن هذا (الكلى) لا يظهر إلا فى صورة لغوية أو لفظية .

— لم يعدم الفلاسفة الشعور بالقلق من العواطف والانفعالات . وقد إنتبهوا إليه بطريقتهم المنهجية ، فأخذوا يبحثون عن أسبابه ، وآليته ، ومعناه ، وماهيته .

— إن الجهد الأكبر للفلسفة — حتى لو نظرنا إليه فى قلب الفيلسوف — يتألف قبل كل شىء من محاولة تحويل ما نعرفه إلى ما ينبغى علينا معرفته . وهذه المحاولة تقتضى أن تقدم فى نظام معين ، هـــو الذى يجعلنا نميز الفيلسوف بين الفنانين . لكن المشكلة هى أن الفيلسوف نفسه لا يستريح لهذا الوضع . من هنا كانت مأساة الفلسفة أو ملهاتها !

— بينما يتجادل الفنانون ويختلفون حول مكانة كل منهم من فنه ، يتجادل الفلاسفة ويختلفون حول مشكلة « الوجود » . لعل الفيلسوف يعتقد بينه وبين نفسه أن « الأخلاق » (إسبنوزا) أو « المونادلوجيا » (مذهب الكائنات الفردة أو الآحادات) لليبنتز أهم وأكبر خطرا من سويت أو سوناته من مقام « رى » الصغير ؟!

— حقا إن بعض الأسئلة التى تطرحها عقول الفلاسفة والمشكلات التى يحطمون بها رؤوسنا قد تكون « أعم » وأقرب إلى الطبيعة والفطرة من الأعمال الفنية — ولكن ما من شىء يثبت أن هذه الأسئلة والمشكلات ليست ساذجة (بل إن معظم المشكلات الفلسفية الكبرى نشأت عن أسئلة تبدو فى غاية السذاجة : ما الوجود ؟ ما الموت ؟ ما معنى الحياة ؟ ما غايتها ومصيرها ؟ ماذا أفعل ؟ .. الخ) .

— إن نظام الأسئلة هو الذى يميز الفلسفات المختلفة ، لأن رأس الفيلسوف لا يمكن أن تحتوى على أسئلة منفصلة أو معزولة تماما . بل إننا لنجد فيها نغمة كامنة قد تكون بعيدة أو قريبة ، تربط بين جميع الأسئلة والمشكلات التى تتضمنها هذه الفلسفة والشعور بهذا الارتباط العميق هو الذى يوحى بالنظام ويفرضه . ونظام الأسئلة يؤدى بالضرورة إلى أب الأسئلة جميعا ، وهو السؤال عن المعرفة.

ولكن بمجرد أن ينتهي الفيلسوف من وضع مشكلة المعرفة أو تأسيسها وتبريرها — سواء بالغ من شأنها بتركيبات منطقية أو حدسية قوية أو امتحنها بمقاييس النقد ، أي بمقاييسه هو نفسه ! — فإنه يجد نفسه مضطرا إلى التفسير- أي إلى أن يعبر فى المذهب أو النظام الذى وضعه - وهو نظامه الشخص فى الفهم-: عن النشاط الإنسانى بوجه عام ، الذى لا يمكن أن تكون المعرفة البشرية فى نهاية الأمر سوى وجه واحد من وجوهه أو حالة واحدة من حالاته ، وإن كان هو الذى يمثل مجموعها الكلى واطارها العام . هنا تجد كل فلسفة نفسها فى وضع حرج . . فكل فكر بحت أو كل فكر محورى يسعى على إختلاف مضمونه ونتائجه إلى تحقيق المثل الأعلى لترتيب الأفكار والتصورات حول إتجاه محورى أو فكرة مركزية تشغل المفكر نفسه أو تميزه عن غيره. مثل هذا الفكر لابد أن يرجع بالضرورة إلى التنوع والتفوق واللانظام واللا متوقع فى الافكار الأخرى وأن يحاول اضفاء النظام على مايبدو غير منظم . بعبارة اوضح : إنه يحاول أن يعيد تركيب التنوع والتعدد والإستقلال الذى يجده عند الآخرين، وأن يخلع عليه وحدته هو ونظامه هو . إنه مضطر إلى تبرير وجود أشياء اتهمها بالخطأ أو التناقض أو الشر، مضطر أن يعترف بحيوية المحال أو غير المعقول، ويسلم بخصوبة المتناقض والسلبى . بل إنه بعد استبعاد كل ماهو جزئى وواقعى وفردى لابد أن يحس بينه وبين نفسه أنه فى حاجة لأن ينتبه إلى إتجاه معين أو إنتاج خاص أو حالة شخصية معينة . هذا الرجوع الاضطرارى من الكلى إلى الجزئى ، من العام إلى الخاص ، من شعور المنطق إلى تنوع الواقع وتناقضه وتمرده على كل ترتيب ذهنى ذكى — هو بداية الحكمة وغروبها فى وقت واحد .

الحق أن وجود الآخرين شيء يقلق أنانية المفكر ويزعج استعلاءه على الدوام فلا يسعه إلا أن يصطدم بلغز الآخر ، لغز شخصيته وسر إرادته . حتى أقرب الناس الينا وأعزهم علينا نحاول أن نبرر تصرفاتهم أو نفهمها أو نقول إنها كانت

ضرورية لكى تنزع منها شوكة التعسف والإرادة المستقلة التى تستثير غيظنا . لكن الآخر موجود فى النهاية. ولغز وجوده يضغط علينا ، يتحدانا ويحاصرنا ويربكنا بمسلكه وتصرفاته وطبعه الذى يختلف عن مسلكنا وتصرفاتنا وطبعنا، وقراراته ومواقفه فى كل ما يتصل بالمحافظة على البدن أو على الاستمتاع الحسى والمادى مختلفة عنا . الآخر يظهر اختلافه عنا تنوع ذوقه وتعبيره أو ما يبدعه أو يخلقه بحساسيته .

ـــ الفيلسوف يضيق بهذا كله : بالتنوع والاختلاف والتفرد ، إنه يجاهد لكى يغرق كل هذا الواقع أو كل هذه الوقائع فى نوره الخاص، لكى يحيطها بإطاره الفكرى الصارم أو يردها إلى إمكانات تتعلق به هو نفسه. باختصار: إنه يحاول أن يفهم بكل ما تعنيه هذه الكلمة من محاولة التفسير والتبرير .

من هنا يحاول أن يبنى علما للقيم التعبير أو الابداع أى علما للأخلاق أو الجمال وكأن قصر الفكر يبدو له ناقصا بغير هذين الجناحين المتجانسين . ففى هذين الجناحين تحاول ذاته المجردة أو (أناه) المتعالية أن تأسر العاطفة والفعل والانفعال والخلق . لهذا يرجع كل فيلسوف فى النهاية ـــ شاء هذا أو لم يشأه ـــ إلى البشر الآخرين وإلى أعمالهم ، بعد أن ينتهى إلى الله أو الذات أو المكان أو الزمان أو المقولات أو الماهيات . لابد له من الهبوط من أعلى السلم إلى سفح الواقع الملون المتنوع ، الخيِّر أو الشرير . ومن ثم كانت كل فلسفة مسألة (شكل) أو « نظام » أو « إطار » . حتى الفلسفات الذاتية أو الوجودية التى تحاول أن تقصر نفسها على مشكلات الذات والوجود الحميم الصميم لا تخلو فى النهاية من فرض الشكل على ما لا شكل له . كل فلسفة هى فى آخر المطاف أشمل شكل يمكن لفرد معين أن يضفيه على تجاربه الباطنة أو تجاربه المختلفة عن تجارب غيره . كل هذا بصرف النظر عن المعارف التى يمكن أن يملكها مثل هذا الفرد ـــ الذى كثيرا ما ينسى أنه شخص أو فرد .

والغريب أنه كلما إقترب فى صياغة هذا الشكل العام لفلسفته من التعبير عنه تعبيراً فردياً أو تعبيراً مناسباً — كلما بدت الأشكال والأفعال والأعمال التى يقوم بها غيره غريبة عنه. من هنا كان احساس كل فيلسوف بتميزه وتفرده عن غيره. من هنا كانت كل فلسفة أشبه بجزيرة منعزلة وسط جزر منعزلة فى بحر المعرفة أو المجهول.

— كما خلق الفيلسوف « الحق » أو « الحقيقة » فقد خلق كذلك « الخير » « والجمال » . وكما ابتدع القواعد التى يتفق بها الفكر المستقل مع نفسه (على يد أرسطو) راح يشغل نفسه بتحديد القواعد التى يمكن أن يتطابق بها الفكر والتعبير مع مُثل ونماذج وقواعد خالصة من نزوات الأفراد وشكوكهم، وأن يوحدها فى اطار مبدأ كلى عام عن كل تجربة وعن كل فرد (كما حاول كانت فى أخلاقه مثلا أو فى مبادىء معرفته).

— ودخول المُثل إلى مجال الفكر يعد من أهم الاحداث التى تمت فى تاريخ العقل البشرى. هو حدث أوروبى بالاصالة — وضعف هذه المثل منذ عهد أفلاطون إلى اليوم يسير جنبا إلى جنب مع ضعف الفضائل الأوروبية المتميزة جيلا بعد جيل.

— من الواضح أن « الخير » و« الجمال » قد أصبحا بدعة « مودة » قديمة، أما « الحق » فقد بينت الفوتوغرافيا (التصوير الشمسى) طبيعته وحدوده. أوشك تسجيل الظواهر تسجيلا أمينا الا يحتاج للانسان إلا فى أضيق الحدود.

ومع ذلك فمن فضل هذه « المثل » الراسخة فى ضمير الانسان أننا لازلنا نتعلق بفكرة « العلم البحت » الذى ينتقل من حقائق جزئية إلى حقائق جزئية، محاولا أن يصل إلى المثل الأعلى للمعرفة الخالصة الموحدة المطلقة. وما زلنا — لحسن الحظ — على إقتناع بوجود قيم أخلاقية وجمالية ومعرفية مستقلة عن

تغير الأزمان والأماكن والأجناس والأشخاص ، نقول لحسن الحظ — على الرغم من كل جهود الوضعيين والماديين فى طعن هذه المثل أو اخضاعها لنير « النسبى » و « المتغير » و « المشترط » .

— ومع هذا فكل يوم يمر ينظر بعين الاتهام إلى انقاض هذا البناء المعمارى النبيل ونكاد نشهد هذه الظاهرة العجيبة كل يوم : إن تطور العلوم نفسها يتجه إلى التقليل من فكرة المعرفة (كأنما تتحقق نبوءة اليوت الحزينة عن المعرفة التى ضاعت مع العلم ، والكلمة التى ضيعتها الكلمات ، والحكمة التى طمستها كثرة المعلومات . .) أى أن ذلك الجانب العلمى الذى كان يبدو أنه باق وخالد وأنه يجمع بين منهج وروح الفلسفة (الايمان بالمعقول ، والاعتقاد فى القيمة الخالصة للعقل) قد تخلّى عن مكانه بالتدريج لاسلوب جديد فى تصور دور المعرفة وقيمتها . فلا يمكن الزعم بأن جهود العقل تتجه اليوم إلى ذلك الحد العقلى النهائى الذى نسميه « الحقيقة » يكفى أن نواجه أنفسنا بالصدق ونسألها بأمانة لنحس فى أنفسنا جميعاً هذا الاقتناع الحديث بأن كل معرفة لا تقابلها القدرة والقوة المؤثرة لم تبق لها أية أهمية تذكر اللهم إلا الأهمية التى يضفيها عليها التقليد أو التعسف . كل معرفة أوشكت أن تصبح « وصفة » لقوة يمكن تحقيقها . لهذا انفصلت كل ميتافيزيقا وكل نظرية للمعرفة أيا كان نوعها إنفصالا مؤلما عما يشعر الجميع — عن قصد أو غير قصد — بأنه المعرفه الوحيدة الحقة : أى المعرفة التى — تتحول إلى قوه وذهب . هكذا تفككت الأخلاق والجمال من تلقاء نفسها إلى الأوهام الضائعة التى ننسى معها روح الأخلاق والجمال .

هل مازال فى إمكاننا أن نتحدث عن « إستطيقا » ، عن علم « الجمال » . . ؟ وهل من المعاصرين من يذكر هذه الكلمة ؟ يبدو أنهم لا يذكرونها إلا باستخفاف عابر ، كأنها قد أصبحت أثراً من آثار الماضى . الجمال نفسه أصبح أشبه بالميت . حلت محله الجدة ، والطرافة ، والغرابة ، والحدة ، والإثارة — أى كل قيم

الأشياء التى تصدم وتفاجىء . الاثارة الفجة أصبحت لها السيطرة على النفوس الحديثة ، الأعمال التى توصف اليوم « بالجمال » أصبحت مهمتها أن تنتزعنا بعيداً عن حالة التأمل الهادىء والسعادة المطمئنة التى لم تكن تنفصل أبدا عن فكرة الجمال. لقد تغلغلت فيها أساليب النفس القلقة، ونفذت اليها صور الحس العابر يكفى أن تقرأ هذه الكلمات الجارية : اللاوعى، اللامعقول، المحظى المباشر — وكلها كما تدل عليها أسماؤها ألوان من النفى لصور الفعل العقلى الثابت المستقر ونماذج الفكر الخالص المحض . أصبح من النادر أن تجد انتاجا يدل على رغبة فى « الكمال » ـ كادت هذه الرغبة « المختلفة » ، الكامنة وراء الأعمال العظيمة التى خلدها تاريخ الفن والفكر والأدب أن تختفى أمام العطش الذى لا يروى والفكرة المتسلطة عن « الأصالة » وكأن الأصالة « أصبحت لا تعنى إلا « الإغراب » « والشذوذ » والخروج على قواعد العقل ، على بنائه النبيل وميزانه العدل . وكأن المرء لا يمكنه اليوم أن يكون « وضعيا » عمليا فى حياته ، أى لا يمكنه أن يكون « معاصراً » ، إلا إذا سعى إلى التأثير المباشر المفاجىء ، وتخلى عن كل « عمل جميل » بالمعنى العريق الخالد . ألسنا نشهد بهذا أفول شمس الخلق المبدع الأصيل لتحل محلها شهب الإثارة السريعة والتجديد بأى ثمن ؟ !

— أصبح الطموح إلى الكمال مختلطا بالرغبة فى أن يكون العمل الفنى مستقلا عن كل عصر وزمان ، لكن الحرص على الجديد يريد أن يجعل منه حدثا هاما يلفت الأنظار لأنه ضد اللحظات نفسها. الأول يسلم بالموروث والمحاكاة والتقليد بل يقتضيها ، لأنها درجات السلم التى يتحتم عليه أن يصعد عليها ليصل إلى المطلق الذى يحلم به . والثانى يستبعدها جميعا ، وإن كان فى نفس الوقت يتضمنها بصورة أدق — لأن ماهيته تكمن فى « اختلافه » عن الموروث .

— تعريف « الجمال » فى عصرنا لا يمكن إذا أن يخرج عن كونه وثيقه تاريخية أو لغوية. هذه الكلمة الشهيرة — إذا أخذناها بمعناها العريق ـ ستلحق حتما « بعملات » لفظية أخرى لم يعد أحد يستعملها .

ــ ومع ذلك فهناك عديد من المشكلات التي لا يمكن أن تندرج تحت أي علم محدد ولا أن تنشأ من أي صنعة (تكتيك) خاصة - مشكلات يبدو أن الفلاسفة جهلوها أو تجاهلوها وإن كانت تظهر على الدوام أو تعود إلى الظهور فيما ينتاب الفنانين من شك وقلق ، وفيما يعبرون به عن أنفسهم تعبيرا غامضاً أو غريبا .

لنفكر مثلا في مشكلات التأليف بوجه عام (أي في العلاقات القائمة بين أجزاء العمل الفني وبينها وبين الكل)، أو في المشكلات التي تنشأ عن تعدد وظائف كل عنصر من عناصر العمل ، أو في مشكلات الصياغة التي تتصل في وقت واحد بعلوم الهندسة والفيزياء والمورفولوجيا (علم البنية) ولا يثبت في واحد منها ، بل تكشف عن القرابة بين صور توازن الأجسام والاجسام والاشكال المتجانسة ومحاسن الكائنات الحية ، وأوجه النشاط الانساني التي تصدر عن حالة الوعي أو اللاوعي وتحاول أن « تغطى » المكان والزمان الحر ، وكأنها تخضع لنوع من الخوف من الفراغ . .

ــ مثل هذه المشكلات لا تفرض نفسها على الفكر الخالص . انها تنشأ وتستمد قوتها من غريزة الخلق ــ وحين ترتفع هذه الغريزة إلى ماوراء « التنفيذ اللحظى » المباشر تلتمس من التأمل حلولا وتتخذ شكل التجريد أو شكل التفلسف لكي تثبت شكل الخلق الواقعي الحي وتقيم بناءه . ويبدو في هذه الحالة كأن الفنان يصعد على طريق الفيلسوف لكي يصل إلى مبادىء تبرر أهدافه الفنية أو تدعمها أو تضفي عليها سلطة فوق السلطة الفردية . ولكنه سيظل مختلفا عن الفيلسوف ، لأنه مهما صعد مع الأفكار المجردة فإنما ليبحث عن نتائج خاصة بعمله الفني . وبينما يكون الكائن او الموجود هو الحد الاقصى الذى يسعى إليه الفيلسوف الحق والغاية التي ينتهى اليها من كل عملياته العقلية ، يحيا الفنان ويعمل في مجال الممكن ويسعى لما سوف يكون . أنه حين يقدم على عمل ضخم أو مركب جديد عليه هو نفسه ، ويرى أن وسائله وتخطيطه لا يتحدد مباشرة على أساس التناسب

المتبال بينها ، يحاول أن يبحث له عن نظرية عامة وأن يلتمس فى لغة الفكر المجرد سلطة يقيمها ضد نفسه تيسر له المضى فى مشروعه وتخلق له « شروطا » كلية عامة . يكفى أن يكون الانسان قد عايش الفنانين ليعرف أن السلطة التى يلجأ اليها الفنان شىء وسلطة الفلسفة شىء آخر . فربما كان الفارق الأساسى بين « الاستطيقا الفلسفية » وبين تأملات الفنان هو أن الأولى تصدر عن تفكير يعتقد أنه غريب على الفنون ، وأن ماهيته تختلف عن فكر الشاعر أو الموسيقى أو الرسام . إن أعمال الفن بالنسبه لها (أى للاستطيقا أو علم الجمال) حالات عارضة أو خاصة ، آثار حساسية نشيطه تبحث بطريقة عشوائية عن مبدأ لا تمتلكه ولا تعرف إلا الفلسفة فكرته الخاصة . هذه الحساسية الفعالة لا تبدو للفيلسوف ضرورية لأنه يرى أن موضوعها الأسمى ينبغى أن ينتمى للفكر الفلسفى ويكون فى متناوله مباشرة عن طريق الاهتمام بمعرفة المعرفة أو بنظام أو نسق للعالم المحسوس والمعقول . إن الفيلسوف لا يشعر بضرورتها الخاصة الفريدة . إنه يسىء فهم الوسائل المادية وأساليب تنفيذ العمل وقيمه ، لأنه يميل إلى تمييزها عن الفكرة . إنه لا يستطيع أن يفكر معه فى تلك العلاقات الخفية الصميمة المتبادلة فى داخل العمل الفنى بين مايريده الفنان ومايقدر عليه ، بين مايراه عرضيا ومايراه أساسيا بين الشكل والعمل والصورة والمضمون والروح والوعى والتنفيذ . إن الفيلسوف يفتقر إلى الإحساس بهذا المقياس الخفى الذى يقيس به الفنان عناصره المتباينة فى طبيعتها كما يفتقد الشعور الذى يملكه الفنان أو بالأحرى يملك فى كل لحظة من لحظات الخلق وكل فعل من أفعاله بالتعاون والتآزر بين الإرادى والضرورى ، بين المتوقع والمفاجىء ؛ الشعور بالجسم الذى يعالجه بمادته ، برغباته ، بحضوره ، بل بغيابه — وهو مايسمح له بالإتصال بالطبيعة نفسها بوصفها المنبع الخصب الذى لا ينضب للموضوعات والنماذج والوسائل والأساليب . وكل هذا موضوع لا يمكن تبسيطه أو رده إلى فكرة مجردة بسيطة لأنه يصدر عن نظام مستقل عنه ولا يخضع للتحكم العقلى . إن مشكلات الفنان لا يمكن تلخيصها على نحو ما

يلخص الفيلسوف « عالمه » . الدليل على هذا أن تلخيص أي موضوع فكرى يمكن أن يحافظ على فكرته الجوهرية . أما تلخيص العمل الفنى فيضيع جوهره من هنا كانت تحليلات « الاستطيقى » للعمل الفنى فى نهاية الأمر وهما كبيرا . إنه يحاول — وبالجهد الضائع والشروح والتحليلات ! — أن يستخلص من العمل الفنى بعض خصائصه الجمالية لكى يرتفع إلى صيغة عامة عن الأشياء الجميلة، وتلخيص العمل فى بعض الخصائص العامة يفقده قيمه العاطفية أو فضيلته الانفعالية .

لا يستطيع الفيلسوف أن يفهم بسهولة أن الفنان ينتقل بصورة تلقائية من الشكل إلى المضمون ومن المضمون إلى الشكل ، ولا يفهم أن الشكل يأتيه قبل المعنى الذى سيضيفه عليه وأن فكرة الشكل مساوية عنده للفكرة التى تتطلب شكلا .

— بكلمة واحدة : لو أمكن قيام « الاستطيقا » لاختفت الفنون من أمامها أى اختفت أمام ماهيتها . .

— ترى كيف كان يبدو الحال لو أن الفلاسفة كانوا فنانين؟ أكان الفيلسوف الذى يصنع التمثال أو يبدع الصورة أو يخلق القصيدة أقدر على تذوق أسرار الإبداع الجمالى فى النحت أو الرسم أو الشعر ؟ ! .

— ربما كان الإنسان أقدر على تصور ما يبدعه بنفسه تصوراً أفضل .

— لقد قال لنا باسكال إنه لم يبدع فن الرسم . واعترف صراحة — وكل أفكاره وخواطره الخالدة إعترافات ! — بأنه لا يرى ضرورة فى مضاعفة الاشياء التافهة العقيمة وبذل العناء فى إيجاد صور لها - ومع ذلك فكم كان هو نفسه فنانا كبيراً ، وكم أجاد رسم اللوحات الناطقة عن كلماته ! — لكن يبدو أنه وصل فى النهاية إلى طرح كل شئ فى سلة التفاهة واعتبار كل شيء — ماعدا الموت - من قبيل الرسوم الوهمية ! .

— ربما كان الانسان أقدر على تصور ما يبدعه بنفسه تصورا أفضل .

— لقد قال لنا باسكال إنه لم يبدع فن الرسم . واعترف صراحة — وكل أفكاره وخواطره الخالدة إعترافات ! —بأنه لا يرى ضرورة فى مضاعفة الأشياء التافهة العقيمة وبذل العناء فى إيجاد صور لها — ومع ذلك فكم كان هو نفسه فنانا كبيرا ، وكم أجاد رسم اللوحات الناطقة عن كلماته ! — لكن يبدو أنه وصل فى النهاية إلى طرح كل شىء فى سلة التفاهة واعتبار كل شىء — ما عدا الموت — من قبيل الرسوم الوهمية !

— من أسهل الأمور أن يثبت الانسان — بالتأمل البحت — أن كل شىء عبث وباطل .هذا نوع من البلاغة الرخيصة التى استطاع باسكال أن يكشف عنها النقاب . وهى إن دلت على شىء فإنما تدل على مزاج مريض، أو عيب فسيولوجى أو محاولة للتأثير على العقول من أيسر الطرق .

ما أسهل أن يثير الكاتب فى قرائه الرعب من الحياة والتقزز من الوجود، أن يصور لهم تفاهتها وعبثها وبؤسها وحمقها . ما أسهل أن يثير فيهم النزعات الشبقية أو الشهوات الحسية . يكفى أن يغير الكلمات ،يكفى أن يجيد اللعب بها. غير أن عدم الانخداع بالكلمات فن . إنه نوع من الشعر المحض .

لنتأمل أمر الفلاسفة قليلا .. ماذا فعل رجل مثل كانط عندما أسس أخلاقه واستطيقاه على أسطورة الكلى العام ، على التسليم بوجود عالم ضرورى مشترك موجود بالقوة فى كل نفس تأتى إلى هذا العالم ؟ وماذا فعل كل فلاسفة الخير والجمال ؟ أليسوا كذلك فنانين من طراز خاص ؟ أليسوا مبدعين جهلوا أنفسهم؟ ألم يعتقدوا أنهم استبدلوا بالفكرة السطحية الفجة عن الواقع فكرة أكمل وأدق؟ ماذا فعلوا بتحليلاتهم العميقة ، وتفريقاتهم الدقيقة ، بشوقهم الدفين إلى حالة معينة ، وحبهم العميق لما يمكن أن يكون وما ينبغى أن يكون . ألم يكونوا

خالقين مبدعين ؟ ألم يكونوا فنانين على طريقتهم عندما أضافوا مشكلات إلى مشكلات، وموجودات إلى موجودات، ورموزا إلى رموز، وصورا إلى صور، فأثروا كنز العقل وتركيباته الحرة بثروة جديدة ؟

ــ لقد دخل الفيلسوف منذ الأزل فى معركة « لاحتواء » الفنان واستغراقه، « ولتفسير » ما يحسه الفنان وما يعمله . لكن النتيجة كانت عكس ما أراد . فالفلسفة لم تستطع أن تتمثل كل مجال الحساسية المبدعة أو تدرج كل أسرار النشاط المبدع تحت فكرة الجميل . إنها لم تستطيع أن تفسره أو تفهم « أعماقه » فراحت تفتش عن بنائه وتركيبه ، عن الحرية الكامنة فى شعره المجرد ، عن المبادىء والمسلمات الخفية « أو المعلنة التى يقوم عليها ، عن العناصر التى تتألف منها لغته أو منطقه أو روحه ــ أى راحت تفتش عن أطلال ميتافيزيقية دارسة .

ــ هل يمكننا ــ بوصفنا فنانين ــ أن نجرب التفكير فى مشكلات لم يبحثها حتى الآن إلا « الباحثون عن الحقيقة » ؟ هل يمكن أن نغير العادة المألوفة منذ قرون وقرون فنتأمل أفكار الفلاسفة وكأنها أكاذيب جميلة وأوهام مجردة وخيالات مجسدة ؟ لنصوِّر هذا بمثل من تاريخ النحت القديم . كان الناس فى وقت من الأوقات لا ينظرون فحسب إلى تمثال إنسان أو حيوان على أنه شبيه بالإنسان أو الحيوان الحى ، بل كانوا يتصورون أنه يملك قوى روحية خارقة تفوق القوى الطبيعية . كانوا يصنعون من الحجر أو الخشب آلهة لا تشبه البشر فى شىء وكانوا يقدمون الطعام والقرابين لهذه « الأصنام » ويقدسون هذه « الصور » التى لم تكن « صورا » ، إلا من بعيد جداً ، والعجيب أنهم كانوا يزدادون عبادة وتقديساً لها كلما إزدادت بعداً عن الشكل أو الصورة (وهو شىء نلاحظه فى علاقة الأطفال بعرائسهم أو المحبين بمحبوباتهم إذ يبدوا أننا

نعتقد أننا لا نتلقى الحياة من شىء إلا بقدر ما نسخوا فى إعطائها له). ثم ضعفت هذه الحياة التى كان يضفيها « المخلوق » على « خالقه » الوهمى بالتدريج ، ورفض أن يعبد الصورة الفجة أو التمثال الغليظ ، وتحول معبوده إلى « صنم جميل »وفقد هذا الصنم — تحت ضغط النقد — تأثيره الخيالى على الأحداث والكائنات ، وصار له تأثير واقعى على من ينظر إليه أو « يتذوقه » . صار التمثال حراً ، أصبح هو نفسه .

— هل يمكننا — بغير أن نصدم العاطفة الفلسفية صدمة قاسية — أن نشبه كل هذه الحقائق العريقة المعبودة — هذه المبادىء ،والمثل ، والماهيات والمقولات والحقائق فى ذاتها ، هذا الوجود وهذا العالم ، هذا الحشد الهائل من التصورات والأفكار التى كانت تبدو أهميتها لكل عصر وجيل — هل يمكن أن نشبهها بالأصنام التى تحدثنا عنها الآن ؟

— أجل ! إن كل تجريدات الفلسفة التقليدية تبدو أعمال بدائيين . إن أفكارها ومشكلاتها التى تعبر عنها تنطوى — إن جاز هذا القول — على نوع السذاجة البالغة ، وفكرة الواقع والسببية تبدو بوجه خاص من أشد الأفكار غلظة وأكثرها لجاجة : أليس تقديم الأفكار المجردة بغير تعريف دقيق لها نوعا من الخلط بين هذا الفعل الشعرى الخالص وبين لغة تقنية (فنية) تحاول إخضاعه لهـــا ؟ .

— ربما يسأل اليوم سائل : ما هى الفلسفة التى يمكن أن تكون بالقياس للفلسفة القديمة مثل تماثيل القرن الخامس بالقياس إلى أصنام الآلهة المجهولين فى القرون السحيقة المجهولة ؟

— ربما بدت التركيبات المجردة والتأليفات الفكرية القديمة أكثر إنسانية وإغراء ، وخصوبة من كثير من المذاهب والأنظمة الحديثة القائمة على أوهام

التفسير والتحليل والنقد المحكم الدقيق . وربما استطاع عقل حديث بروح جديدة وطموح مختلف أن يواصل العمل السامي الذى قامت به الميتافيزيقا القديمة ، بعد أن يوجهها إلى الغايات التى أضعفها النقد إضعافا شديدا .

— لقد استطاعت الرياضة من القدم أن تستقل بنفسها عن كل غاية غريبة عنها ، وأن تحد تصورها الصحيح عن طريق التطور الخالص لأسلوبها والوعى بقيمة هذا التطور — والكل يعلم كيف أدت بها حريتها إلى اكسابها مرونة خارقة وجعلها سلاحا يستعين به عالم الطبيعة .

— فن مؤلف من الأفكار ، فن نظام الأفكار أو فنون أنظمتها المختلفة — أهذا تصور عقيم ؟ إن البناء المعمارى ليس مجرد واقع ، والموسيقى ليست مجرد أصوات . هناك عاطفة أو شعور بالأفكار يبدو أن من الممكن تربيته فى النفس كما يربى الشعور باللون أو الصوت — بل إن الفيلسوف — إن جاز لنا أن نقدم تعريفاً له — يتميز بتفوق هذا الشعور أو هذه الحساسية وسيطرتها على كيانه .

— إن الإنسان يولد فيلسوفا كما يولد نحاتا أو موسيقيا هذه الموهبة الفطرية إذا تعهد صاحبها وأخذ يستعين بها فى تقصى حقيقة أو واقع معين — يمكن أن تثق بنفسها فتخلق وتبدع أكثر مما تبحث وتتقصى . هناك يستطيع الفيلسوف أن يستخدم طاقاته بحرية كاملة ، وأن يستغل ملكته الطبيعية فى أساليب وصور لا حصر لها . هنالك يصبح ذلك الفيلسوف الحق الذى « يرى » المجرد رأى العين ، ويبث الحياة والحركة فى الأفكار والمعانى الخالصة .

— لهذا فإن تعليم الفلسفة يصبح أعدى أعداء الفلسفة إن لم يعلم الطالب حرية العقل المطلقة ، لا بازاء المذاهب فحسب ، بل بإزاء المشكلات نفسها . لابد لهذا التعليم أن يخلق عند المبتدىء شهوة التفلسف .

— وهذا هو الذى يسمح بانقاذ الحقائق فى ذاتها (أو النومين بتعبير كانط) . إذا استطعنا أن نحس التجانس الداخلى القائم بينها .

يظهر أن الأعمال الفلسفية تلعب عند المهتمين بهـا نفس الدور وتترك نفس الأثر الذى تتركه الأعمال الفنية فى نفوس المتذوقين لها والمهتمين بها .هناك عشاق لديكارت واسبينوزا وليبنتز وكانط كما أن هناك عشاقا لباخ وبتهوفن وموزارت .
وهناك أمثلة التقارب بين الجانبين . خذ مثلا فاجنر ونيتشه .

ــ هل تريد دليلا ناصعاً على ما سقناه الآن على سبيل الظن والترجيح؟ فكر فى المصير الذى انتهت إليه مذاهب كبار الفلاسفة . بأية عين نطلع اليوم على هذه النفائس التى تضم بين دفتيها نظاما لن يتحقق ؟ هل نلتمس فيها شيئاً غـير المتعة العقلية الخالصة ؟ أنمارس فيها حرية غير حرية العقل فى أسمى ألعابه ؟ أينتظر أحد منها شيئاً غير هذا ؟ أيتصور أحد منا امكان تحقيق جمهورية أفـلاطون فى الواقع أو امكان بلوغ الروح المطلق أو الحقيقة الكاملة ؟ ألسنا ندخل إلى المذاهب القديمة كما ندخل فى معبد جليل ونتقدم منها كما نتقدم من أثر عريق ؟ هل ننتظر إلا متعة اللعب الجميل ؟ هل نقبل عليها لغير هذه اللذة المؤلمة ؟ ــ أصحيح أنه لن يبقى شىء من أفلاطون أو إسبينوزا إذا رفضهما العقل ؟ وهل كانا يطمعان فى أكثر من هذا ؟

ــ هناك أفراد ممتازون كانوا بعيدين عن الفلسفة . ومع فقد كانت لديهم كل مزايا التفكير المجرد وكل دقائقه وأعماقه . لقـد استطاعوا أن « يصوروا » تفكيرهم المجرد ، أن يطبقوه .فى أشـكال واقعية ويثبتوه ببراهين حسية . (كان لديهم هذا العلم الدفين بالعلاقات المستمرة بين « الارادى » و « الضرورى » .

ــ ليوناردو دافنشى هو نموذج هؤلاء الأفراد الممتازين .

ــ أغرب شىء أن يستبعد من لوحة الفلاسفة الذين يعترف التراث بهم .
لا شك أن السبب فى هذا يرجع إلى أنه لم يكتب نصوصاً فلسفية بالمعنى الشكلى لهذه الكلمة ، إن ملاحظاته ومذكراته ومخطوطاته التى تركها وراءه تذهلنا بتنوع

الموضوعات والمشكلات التى اهتم بها . لكأنما أخذ على عاتقه أن يطيع جميع ربات الفن والفكر ويكون رهن إشارتهن !

إذا كان الفيلسوف هو الذى يبنى نظاما مرتبا من الأفكار ويضمن بذلك لنفسه مكانا فى تاريخ الفلسفة (وهو تاريخ يستمد على الاصطلاح أو الاتفاق وهذا الاتفاق ، يستند بدوره إلى تعريف تعسفى للفلسفة والفيلسوف) ، وإذا كان من الصعب أن نلخص أفكاره أو نرتب مشكلاته بحيث نقارن مذهبه بغيره من المذاهب — فلابد أن نستبعد ليوناردو دافنشى من قائمة الفلاسفة .

— بيد أنه يتميز عن الفلاسفة ويقارن بهم فى نفس الوقت لأسباب أخرى أهم .

فاذا كان هدف الفيلسوف هو التعبير عن تأملاته بالقول ، وإذا كان كل همه ينحصر فى تكوين معرفة يمكن نقلها عن طريق اللغة ، فلا يمكن أن يكون ليوناردو فيلسوفا بهذا المعنى الضيق .

— فاللغة ليست كل شيء بالنسبة اليه ، والمعرفة ليست فى نظره كل شيء بل ربما لم تكن عنده سوى وسيلة . إنه يرسم ويحسب ويبنى ويزن ويستخدم جميع الوسائل المادية التى تستطلع الافكار وتكشف عنها فى نفس الوقت ، ويتيح لها أن تثبت على الأشياء وتصطدم بها وتخلق لها المصاعب الغريبة التى تقاومها وتقف فى وجهها وتضعها فى عالم آخر لا يمكن أن تحيط به معرفة أولية أو يتنبأ به جهد عقلى مسبق .

— إن المعرفة لاتشبع هذه الطبيعة المعجزة ، بل هذه الطبائع المتنوعة . القدرة هى هم صاحبها وطموحه ومجاله . وهو لا يفصل « الفهم » عن « الخلق » ، ولا التأمل عن القوى الحية التى تنمو فى الخارج ، ولا الحق عن المتحقق بكل صوره واشكاله التى يتجسد فيها ، من آلات وأعمال وإنشاءات .

هنا كان ليوناردو هو « الجد » الأصيل للعلم الحديث والمعاصر . فأهم ما يميز العلم ويحدد ماهيته أنه « مجموع العمليات والوصفات التى تنجح باستمرار » ، وأنه يتقدم على الدوام وفى يده لوحة من « التطابقات » بين أفعالنا وبين الظواهر — وهى لوحة تزداد بالتدريج دقة وإقتصادا وإحكاما . العلم بمعناه الحديث يخضع المعرفة « للقدرة » ، (وهو بهذا يسير فى الطريق الذى رسمه بعد ذلك فرانسيس بيكون . بل لعلنا لا نكون مبالغين إذا أرجعناه إلى أول يونانى فكر تفكيرا نظريا مجردا وصاغ فكره فى هذا السؤال : ما الموجود ؟) . وهو يصل فى هذا إلى حد أن يجعل المعقول تابعا للمتحقق أو لما يقبل التحقيق ويحتمله. (وهذه العبارة تلخص مذاهب الوقعيين فى الحقيقة سواء أكانوا وضعيين أو براجماتيين أو تحليليين . . الخ) إن إيمان العلم وثقته يستندان على التأكد من القدرة على استعادة ظاهرة معينة أو تكرارها على أساس أفعال معينة ومحددة إن قضاياه صيغ أفعال . ومعيار القيمة لدية هو عدم الخطأ فى التنبؤ . وكل ماعدا ذلك من نظريات وتفسير للظواهر ووصف لها أمر يمكن الخلاف حوله ، هو شيء من الادب : مجرد وسائل وأدوات . .

إن القوانين عنده مجرد « مواضعات » قد تخطىء وقد تصيب . والأسس والمناهج — والمبادى النظرية قد تتعارض وتتضارب. المهم عنده هو النتيجة العملية أو الوضعية ، هو القوة والقدر المكتسبة . بكلمة واحدة : هو النجاح . هذا هو الذى يهم رجل العلم الحديث ولهذا لا تنفصل معرفته أبداً عن الفعل وادوات التحقيق والتحكم والتنفيذ . إن عقله يتحرك دائما بين تجربتين ، تجربة معطاه وأخرى متوقعة . ولهذا فكل معرفة تصدر عن القول أو تتحرك نحو الافكار لا قيمة لها عنده .

— ماذا تفعل الفلسفة وهى تفاجأ كل لحظة بعواصف الاكتشافات العلمية الحديثة . ماذا تفعل الميتافيزيقا وهو ترى نفسها مهجورة مخلوعة عن العرش ،

تندب حظها وتبكى لجيعتها فى أبنائها (كأنها « هيكوبا » زوجة بريام ملك طروادة التى رأت أبناءها يذبحون أمام عينيها ؟) . ما مصير مشكلاتها العنيدة العريقة ؟ ماذا تصنع « بأنا أفكر » و « أنا موجود » ؟ بفعل « الوجود » أو الكينونة الغامض الذى يدور منذ القدم فى الفراغ ؟ بكل المشكلات والأسئلة التى تمخضت عنه ؟ .

الجواب عسير . وقد كانت ردود فعل الفلسفة — ممثلة فى أمها العجوز المحتجة أبداً المهانة على الدوام (الميتافيزيقيا) — على الإكتشافات العلمية مدهشة أو غامضة أو مضحكة : أليس من الخير للفيلسوف أن يجعل فكره مستقلا عن جميع المعارف التى يمكن أن يقوضها الكشف عن تجربة جديدة ؟ أى أن يكون فكراً يدور فى فلك الممكن لا الواقع غايته وهدفه فى ذاته ؟ لكن هل يمكن أن يتحصن الفيلسوف فى قلعة الفكر المحض أو يحبس نفسه فى قفصه البلورى الصافى دون أن تحين منه نظرة إلى الواقع ؟

— لو استطعنا أن نتحرر من عاداتنا الفكرية ، أن نرتفع فوق تنوع الإتجاهات الفلسفية المعاصرة وفوق ضجيجها أيضاً ، لأمكننا أن نتفق بسهولة على أن الفلسفة — كما يحددها تراثها العريق المكتوب — نوع « أدبى » خاص ، يتميز بموضوعات وأشكال وإصطلاحات معينة تتردد فيه . هى نوع من العمل العقلى والإنتاج اللغوى يطمح دائما إلى النظر الكلى العام ، سواء فى مواقفه وغاياته أو فى صيغ التعبير عنه . ولما كان بطبيعته بعيداً عن كل تحقق فى الخارج ولا يهدف إلى أن يتمثل فى قوة أو سلطة قائمة باستثناء بعض الفلسفات التى حاولت تغيير الواقع بالعلم والتخطيط أو الخرافة العنصرية أو الثورة السياسية والاجتماعية — فان هذا النظر الكلى العام ينبغى ألا يكون مؤقتاً ، ولا أن يكون وسيلة أو أداة ، ولا تعبيراً عن نتائج قابلة للتحقق ، أعنى أن تكون له غاية فى ذاته . من هنا يمكننا أن نضعه غير بعيد من الشعر والفن .

— غير أن المشكلة هى أن هؤلاء الفنانين الذين ذكرتهم من قبل — أى الفلاسفة ! — يجهلون أنهم فنانون ولا يريدون أيضاً أن يكونوا فنانين . لا شك أن فنهم يختلف عن فن الشعراء . فهم لا يفكرون كثيراً فى رنين الكلمات وسحرها الخفى وقراباتها الحميمة بل يبدأون عادة من الإيمان بوجود قيمة مطلقة مستقلة عن حواسهم واحساساتهم . الفيلسوف يسأل : ما الواقع ؟ ما الوجود ؟ ما الخير ؟ .. الخ ، إنه لا يعنى نفسه كثيرا بأصول هذه الكلمات وجذورها الممتدة فى عروق الاسطورة والصورة والاستعارة ، وفى حياة المجتمعات والشعوب ، ولا بمعانيها الدقيقة العسيرة التى اكتسبتها على مر العصور وعلى مختلف الشفاه ، ولا بمجدها أو تماسكها وهى تنتقل من قلم إلى قلم ومن لسان إلى لسان . إنها تصبح بالتأمل والتفكير والجدل أدوات عجيبة قادرة على تعذيب مجموعات ومجموعات من الأفكار ، مفاتيح سحرية مخيفة صنعتها رؤوس قادرة لحل مشكلات الوجود والواقع والإدراك ، حفر واسعة عميقة على استعداد لابتلاع كل شىء وتصور كل شىء .

— ولكن هذا التعميم ، هذا الاستخدام الكلى للكلمات ، ألا يخفى وراء مظهره الشمولى هذا روح الفن ؟ ألا ينطوى مع ذلك على وجه شخصى أو فردى يحاول أن يتنكر وراء قناع الكلى العام ؟ أليس عمل الفيلسوف الذى يرى فى « التعبير الشائع » آلاف الصعوبات التى لا يلحظها الرجل العادى ، ويخلق آلاف المشكلات والمتاعب والمتناقضات التى لا تراها عينه ، ويبلبل العقول ويزرع فيها أشواك الحيرة والاندهاش والاستغراب حيث لا يحس الناس غير الطمأنينة والأمن والوضوح .. أليس هذا عملا شخصيا وفرديا وإن ارتدى مسوح الشمول والتعميم ؟

— وإذا كانت الكلمة هى أداة الفيلسوف وغايته ، إذا كانت هى مادته التى ينفخ فيها ويعذبها ويستخلص احشاءها ويثبت عليها أجنحة التعميم — فإن

الفنان ينظر اليها نظرة أخرى . انه يعذب الكلمة ويتعذب بها ، وهى أيضاً وسيلته وغايته ، ولكنه يحس فيها احساسات ويرى ظلالا وأطيافا ويسمع نبضات لا يراها الفيلسوف ولا يسمعها ولا يهتم بها . إن الكلمة هى مادته التى يشكلها ويصنع من « عدمها » مخلوقات حية . شعرا أو قصة أو مسرحا ، أو نحتا أو موسيقى . (فكلاهما لغة أيضاً !) لهذا يمكننا القول بأن الكلمة هى أخطر أدواته وأقلها فى نفس الوقت ، هى الشىء الوحيد الذى يملكه ويريد من خلاله أن يصل إلى ما لا يملك .

ـــ فلنتأمل حال فنان عالم من عصر النهضة : ليوناردو دافنشى (١٤٥٢ - ١٥١٩) هناك (كما ذكرت لك) أمور تجمعه بالفلاسفة وتميزه عنهم . أهمها أن الرسم هو فلسفته . وهو نفسه يقول هذا . إنه يعبر بالرسم كما يعبر غيره بالفلسفة . أى ان الرسم عنده كل شىء . قد يرى غيره أن الرسم فن خاص بالنسبة للفكر ، أو أنه أبعد ما يكون عن ارضاء كل رغبات العقل . ولكن ليوناردو يفكر تفكيرا آخر فالرسم فى نظره غاية أخيرة ، هدف نهائى لجهد عقل كلى . باختصار : انه يفعل بالرسم ما يفعله الفيلسوف . بل يزيد عليه انه يتعمق الأشياء بكل وسيلة : طبيعتها وتكوينها العضوى ونفسيتها ، هندستها وتشريحها وبنيتها الخفية ولغتها السرية . الرسم عنده عمل يستلزم كل المعارف ، وجهد يحتضن كل الأساليب على وجه التقريب : الهندسة والديناميكا والجيولوجيا والفسيولوجيا - تصوير معركة حربية يقتضى منه معرفة قوانين حركة الأعاصير وحركة الغبار المتطاير ، تصوير شخص يستلزم منه بحوثا فى تحليل حركاته وتشريح ملامحه وقسماته الفسيولوجية والنفسية ودراسة التوافق بين العضو ووظيفته .

ـــ ان العلم والفن والفكر تمتزج فى أعماله امتزاجا تاما . فالرسم عنده معرفة بكل شىء . تعبير عن جميع الظواهر غير المنظورة . الصنعة عنده ملازمة للمعرفة ، الفعل ضمان للفكر ، العمل لا ينفصل عن الكلمة . اللغة عنده أداة مثلها مثل غيرها من الأدوات كالعدد مثلا أو التخطيط الكروكى ـــ انه لم ينته أبدا إلى

ما انتهت اليه معظم الفلسفات فى عصرنا : كلمات بلا فعل : انه باختصار يجد فى العمل الفنى المرسوم كل المشكلات التى يمكن أن يوحى بها للعقل نظام فكرى أو فلسفى عن الطبيعة .

— هل ليوناردو فيلسوف أم ليس فيلسوفا ؟

المسألة ليست مسألة اختيار أو تردد فى اطلاق هذا الوصف الجميل على هذا الرسام الذى اشتهر بأعمال عديدة غير مكتوبة . انها مسألة تتصل بعلاقة النشاط الكلى لعقل ما بوسيلته التى اختارها للتعبير أو بنوع الأعمال التى تجعله يحس بقوته أعمق احساس وأشده . وحالة ليوناردو الخاصة — التى تجعلنـــا نلمح الفيلسوف وراء اللوحة — تقتضى منا اعادة النظر فى كثير من عاداتنا العقلية وتدعونا للانتباه إلى الأفكار التى تطل من وراء الخط والظل وبقعة اللون ، وإذا كانت الفلسفة تقاس فى حياة العقل بمدى ما تشهد عليه من عمق النظرة والميل إلى التعميم وعدد الظواهر التى تتمثلها وتحتويها ، والعطش الدائم للبحث عن الأسباب الخفية — فان رسوم ليوناردو تنطوى على هذا كله .

— لعل مثال ليوناردو أن يدعونا إلى مراجعة تفرقتنا المألوفة بين الفلسفة والفن ، بين الفكر والشعر . ولعله أن يصحح نظرتنا القديمة فى تقسيم الطبيعة الانسانية ، وكأن الفلاسفة بلا أيدى ولا عيون ، وكأن الفنانين رؤوس خلت من كل شىء الا من الغرائز والإنفعالات - لأننا لو تشبثنا بهذه النظرة العرجاء لأصبح رجال مثل ليوناردو أشبه بكائنات خرافيـة : وحوش أو قنطورات ، (كائنات خرافية تقول الاسطورة اليونانية ان نصفها إنسان والنصف الآخر حصان)

— لو قصرنا أنفسنا على النظر إلى الظواهر الحيمة الباطنـة ، على لحظات الحياة النفسية المتدفقة الدائمة ، فلن نقدر على التمييز بين فيلسوف وفنان — ان الفروق بينهما ستكون غير محددة ، بل قد لا تكون موجودة .

أما إذا التفتنا إلى الجانب الموضوعي من التعبير عند كل منهما — فسيكون الفارق هائلا . سنجد الفلسفة لا تنفصل عن اللغة التي هي غاية كل فيلسوف ووسيلته ، ولهذا سنحكم بأنه ليس فنانا وسنجد ان الرسم هو كل ما عند الرسام فنحكم بأنه لا يمكن أن يكون فيلسوفا. وبهذا نظلم الإثنين معا. مع أن الاحساس المباشر يدلنا على الفن عند كثير من الفلاسفة ، ويهدينا إلى الفلسفة عند كثير من الفنانين ..

— قد نرى هذا لأول وهلة ، وقد ننساق مع النظرة السطحية فلا نشك في أن الفيلسوف يصف ما فكر فيه . والمذهب الفلسفي يمكن تلخيصه في تصنيف للكلمات أو قائمة من التعريفات . والمنطق هو طريقة استخدام هذه القائمة أو هو الاطار الذي يضم الأنفع أو الأكمل من التفكير العادي — إن التفكير الأعمق لابد أن يجرنا إلى أبعد من اللغة . ونحن لا نستطيع أن نفكر أو نحافظ على فكرنا أو نوجهه أو نتنبأ به بغير اللغة. اللغة هي وجودنا نحن. غير أننا لو نظرنا للمسألة عن قرب لوجدنا الأمر مختلفا . فكلما حاول فكرنا أن يتعمق نفسه وموضوعه ، وأن يقترب من موضوعه — لا من الرموز والاصطلاحات التي تثير أفكاره عن هذا الموضوع — كلما عشنا هذا الفكر وأحسسنا انه ينفصل بنفسه عن كل لغة متواضع عليها . هنالك نحس ان الكلمات تنقصنا ، أو لا تستجيب لنا ، أو تحاول أن تتدخل بيننا وبين الموضوع ، أو تنوب عنا . صحيح انها تخدمنا خدمة لا تقدّر حين تقربنا من الموضوع الذي نفكر فيه ومن فكرنا نفسه حين ننظم هذا الفكر ونكرره : ولكن التفكير، التفكير العميق، ليس هو التفكير الأدق . الفكر المعاش — الحميم والصميم — يحس أن اللغة تبعده عن نفسه ، انها عاجزة في ميدانه ، إنها تثبت ما لا يثبت ، انها تستبدل شيئا بشيء تستبدل البارد المحدد العام بالحي الشخصي الدافيء .

— أتراها تظلم الفلاسفة ؟ لا شك أنهم حاولوا دائما أن يربطوا لغتهم بأعماق

فكرهم وحياتهم. حاولوا دائما أن يعيدوا تنظيمها ، وأن يكملوا نقصهالتستجيب لحاجات تجربتهم الوحيدة ، أن يجعلوا منها أداة أدق ، وألطف ، وأقدر على المعرفة ، بل على معرفة المعرفة ! وبما استطعنا أن نتصور الفلسفة موقفا ، أو إتجاها ، أو وجهة نظر ، أو وعدا ، أو إنتظارا ، أو قيدا يقسر به بعض الناس أنفسهم على أن يفكر حياته أو يحيا فكره ، فى نوع من التعاون أو الانعكاس بين الوجود والمعرفة — إنهم يحاولون أن يوقفوا كل تعبير تقليدى أو مصطلح عليه لدى شعورهم بأن « الواقع » يقدم نفسه لهم أو بأنهم سيستقبلونه ، وأنه سينتظم ويتضح فى تأليف أو مركب جديد أثمن وأدق من كل مركب آخر مطروق أو مسبوق اليه . (وفى هذا العناء يشاركهم الشاعر والكاتب والرسام ويزيد عليهم) . .

— غير أن طبيعة اللغة (التى خلقت أصلا للاشارة إلى الأشياء الثابتة والكائنات المحددة) لاتمكن من إنجاح هذا الجهد الذى يبذله كل الفلاسفة (وأن كان إحساسهم بخيبة الأمل فيها لايبلغ من العمق والألم قدر إحساس الشاعر الأديب ! . .) ان أقدر القادرين منهم قد استنفد جهده فى محاولة دائبة لترجمه فكرة أو جعله ينطق ويتكلم . من هنا يضطر أغلبهم إلى نحت كلمات جديدةمن كلمات قديمة أو تحويل معانيها عن المألوف المعتاد (لهذا يصدم الرجل العادى دائما فى لغتهم . وهذا أمر طبيعى ،فهم لا يستخدمون لغه غير لغته - إذ أن هذا محال ، فلابد أن تأتى لغتهم من نفس اللغة الطبيعية حتى يتمكنوا من فهم انفسهم وإفهام غيرهم . ولكنهم يحولون بعض الكلمات عن معناها المألوف ، يرتفعون بها إلى مستوى آخر . خذ مثلا كلمات كالوجود أو العدم أو الواقع أو الأنا أو المثال أو الفكرة . . الخ وستجدها فى لغة الفيلسوف وقد تحولت تحولا تاما ، وإن لم تفقد بطبيعة الحال كل صلتها بالأصل الذى نبعت منه . .) لكن معظم جهودهم تذهب فى النهاية هباء . فهم لم يستطيعوا نقل حالاتهم إلينا. إن أفكارهم

التى يحدثوننا عنها كالطاقة أو الإمكان (ديناميس) أو الوجود أو النومين (الشىء فى ذاته) أو الكوجيتو (أنا أعرف أو أفكر). الخ ليست إلا «شفرات» لا يحدد معانيها إلا السياق الذى وردت فيه. وينبغى على القارىء أن يلجأ إلى قدرته على الإبداع الشخصى لينفث أنفاس الحياة فى أعمال تلوى عنق اللغة العادية للتعبير عن أشياء لا يستطيع الناس أن يتبادلوها فيما بينهم، أشياء لا وجود لها فى المجال الذى تتردد فيه الكلمة الجارية، (أمل ما سبق هل يختلف موقف القارىء من عبارات الفلاسفة عن موقفه من قصائد الشعراء إلا من حيث الدرجة؟ إلا يشارك الفيلسوف والشاعر فى الخلق والإبداع)؟

معنى هذا أن قصر اللغة على صيغ التعبير اللغوى — الذى يتميز به الفلاسفة بطبيعة الحال عن غيرهم من أصحاب القول — سيظلم الفلسفة ويحرمها ألوانا من الحرية بل ألوانا من المتاعب التى تتمتع بها مختلف الفنون ولكى نتصور هذا الظلم نقول إننا لن نشهد أبداً، ولا يمكن أن نتصور فلسفتين متطابقتين تمام التطابق ولم نشهد ولا يمكن أن نتصور تفسيراً وحيدا خالدا لأى مذهب أو نسق فلسفى. ما من مشكلة أمكن التعبير عنها بطريقة «نهائية» أو بطريقة تقضى على الشك حتى فى وجودها.. (من هنا تبقى الفلسفة صورة الفكر الانسانى الحر المتغير، كما تنعكس على صفحة نهره المتدفق أبداً أو بالأحرى تعكسه.. من يملك القدرة على تثبيت الصورة على الماء؟ من يملك تثبيت الماء فى صورة أو اطار؟).

الفلسفة تواجه الآن خطرا جديدا: اكتشاف أبعاد جديدة للغة، بل اكتشاف لغات عديدة أصبحت تضيق من حدود آفاقها التقليدية (لغة الشكل التى تجرب ثورات التجريد المجسورة، لغة الموسيقى التى كانت وستظل أدق اللغات وانقاها واقدرها على التعبير عن أمواج العواطف والأفكار والأحاسيس، لغة الحساب والرياضة التى تقاوم التباس اللغة العادية وغموضها..) بيد أن الفلسفة قد حاولت دائما وستحاول باستمرار أن تؤكد أنها لا تسمى إلى هدف لفظى

بحث . صحيح ان العلوم انتزعت منها آفاقا عديدة كانت طيورها ترفرف فيها على هواها . لكن الفنون أصبحت تجرب التعبير المجسم عن كثير من مشكلاتها المجردة . ولهذا نشهد غلبة المزاج الفنى على العديد من الفلاسفة المعاصرين، سواء فى الموضوع أو الأسلوب . كما نجدهم يطرقون ميادين شاسعة ومناطق مظلمة ويتغلغلون فى دروب خطرة لم يلن يحلم بها الأقدمون . إن « الوعى بالذات » (الذى كان دائما - على إختلاف اسمائه وصفاته - ووسيلتها الأساسية إلى الوجود كما كان كذلك سبب انزلاقها إلى الشك والضياع والضلال) يدلها اليوم على حيويتها المتجددة وضروريتها الباطنة والملازمة لوجود الإنسان ولكنه يدلها فى نفس الوقت على مصدر عجزها وكل ضعفها ، ألا وهو الاعتماد على القول ، بل على نوع معين منه . لهذا يلاحظ حرص جميع الفلاسفة على وجه التقريب على تمييز فكرهم عن كل فكر تقليدى او مألوف كما نجد بعضهم - وبالأخص المهتمين بعالمهم الداخلى ورصد تحولاته وحالاته — يتطلعون إلى ما وراء اللغة، إلى تلك الأرض البكر المجهولة التى يسميها بعضهم « الحدس أو « الوجدان » ، وينفذون اليها أو تنفذ اليهم بطريقة تلقائية فتهديهم « نورا » مباشرا وإجابات مفاجئة ، وقرارات وذبذبات واتجاهات غير متوقعة وبعضهم الآخر يوجه انتباهه إلى ما يبقى ويثبت ، ويحاولون أن يلتمسوا فى اللغة نفسها سندا يؤيد مواقفهم الفكرية إنهم يثقون فى القوانين الصورية والعلاقات المنطقية الخالصة ، يرون فيها بناء المعقول أو العقل نفسه ، يكتشفون فيها الأشكال الأولية التى تستمد منها بقية اللغات أنماطها المختلفة فى التعبير (لنذكر المحاولة الطموح التى بدأها ليبنتز لاكتشاف لغة رياضية كلية أو علم كلى ، ومحاولات المحدثين لتكوين نسق صورى محكم يلخص الهيكل الخالد للفكر !) .

الفريق الأول تجذبهم ميولهم « الباطنة » إلى طرق الفن، انهم فلاسفة شعراء أو فلاسفة موسيقيون . والفريق الثانى يفرض على اللغة طوق العقل الجاد

ويخضعها لنير الاستدلال المحدد . انهم فلاسفة « مهندسون » يبنون قصورا شامخة ليسكنها كل انسان ولا يسكنها أى انسان : (وغالباما ينزوون - كما يقول كيركجورد عن هيجل — فى كوخ بائس مجاور لذلك القصر الساحر المخيف !) .

ترى ماذا كان يمكن أن يحدث لو أن الفريقين استلهما نموذج ليوناردو دافنشى الذى استبدل الرسم بالفلسفة ؟

هذا العبقرى الذى رسم الفلسفة وفلسف الرسم ؟ !

الفلسفة الحديثة

جوهرية النفس الانسانية

د. محمود فهمى زيدان

(١)

الحاجة الى جوهر :

الحياة العقلية فى الإنسان حقيقة واقعة ، لم ينازع فيلسوف — مهما كان إتجاهه الفلسفى — فى أن الإنسان حالات نفسية وحوادث عقلية ، وإنما يختلف الفلاسفة فى طبيعة تلك الحياة العقلية ، أهى من طبيعة مادية أو لا مادية . نثير فى هذا البحث موضوع ما إذا كانت الحياة العقلية فى الإنسان محتاجة إلى ما يسميه بعض الفلاسفة « بالجوهر ». رأى بعض الفلاسفة أن الحالات النفسية والحوادث العقلية محتاجة بالضرورة إلى جوهر وأن ما نسميه النفس أو العقل هو هـذا الجوهر[١] ، وأنكر البعض الآخر وجود هذا الجوهر . ويوضح فلاسفة الجوهر موقفهم بقولهم : (ا) إن الحالات النفسية محتاجة إلى شيء يقوّمها فلا معنى لتفكير من غير كائن مفكر ولا تذكر بدون إنسان يتذكر وهكذا ، وهذا الذى تسند إليه الحالات هو الجوهر ، (ب) إن الجوهر بمثابة علة تصدر عنها تلك الحياة العقلية ويقوم ذلك على إعتبار مبدأ العلية مبدأ راسخاً لا يمكن لأحد إنكاره . نلاحظ أن بعض فلاسفة الجوهر يضيفون إلى المعنيين السابقين للجوهر معنيين آخرين : (حـ) أن الجوهر هو المبدأ الذى يربط الحالات النفسية والحوادث العقلية فى تعددها وكثرتها وتميزها وتداخلها ويوحّد بينها وإلاّ لا نستطيع القول

---

(١) نستخدم النفس والعقل هنا لفظين مترادفين ، وهما كذلك فى إستخدام الفلاسفة المحدثين والمعاصرين ويعنون بهما الجانب الذى بالإنسان غير بدنه ، بينما النفس والعقل متميزان فى المعنى فى الأديان والفلسفات الدينية .

إن خبراتي المختلفة المتميزة في أوقات مختلفة إنما تنتمي إلى شخص واحد . ونفضل أن نعزل هذا المعنى للجوهر عن المعاني السابقة ونجعله تصوراً مختلفاً يسميه بعض الفلاسفة تصور « وحدة العقل » أو « الذاتية الشخصية » Personal identity وهو تصور مختلف عن تصور الجوهر . (ء) إن في الجوهر معنى الاستقلال ومن ثم فيمكن للنفس أن تكون مفارقة للجسم ، ويمكن أن توجد بدونه . ونفضل أن نعزل هذا المعنى للجوهر أيضا ونجعله تصوراً متميزاً عن الجوهر هو تصور « النفس المفارقة للبدن » disembodied Self . والفلاسفة الذين يرون النفس الانسانية جوهراً بالمعاني السابقة أو ببعضها كثيرون أبرزهم أفلاطون وديكارت لوك وبركلي وليبنتز . ولقد أنكر جوهرية النفس الانسانية فلاسفة محدثون كثيرون ، ولعل مالبرانش أول هؤلاء من الفلاسفة العقليين وهيوم من الفلاسفة التجريبيين ، ويكاد يتفق أغلب الفلاسفة المعاصرين الذين يهتمون بمشكلة النفس أو العقل مع هيوم في إنكاره للجوهر النفسي وسوف نشير إلى مواقف هؤلاء في فقرة قادمة من هذا البحث .

المصدر اللغوى لتصور الجوهر :

الجوهر Substance مصطلح فلسفي ، وقبل أن نوجز معناه عند الفلاسفة ، نلاحظ أن تلك المعاني ترتبط بطريقة استخدامنا لبعض الألفاظ والعبارات . ونقدم الملاحظات التالية :

(ا) نقول في وقت ما إن فلانا يمشي ، وفي وقت آخر إن نفس الشخص يتحدث أو يعمل أو يجري ... إلخ ، ونقصد أن تلك الحوادث المختلفة المتباينة إنما تنتمي إلى شخص واحد لا تتغير هويته وسط ما يوصف به من أحداث متباينة .

ولقد كانت هذه الطريقة في الحديث مصدر أحد معاني الجوهر عند الفلاسفة

وهو أنه الموضوع الثابت للتغير أو أن الجوهر هو الشيء الواحد الثابت الذى تتبدل عليه مختلف الصفات .

(ب) الصفة دائما فى حاجة إلى موصوف وإلا لا معنى لاستخدام الصفة. الحركة فى حاجة إلى شيء يتحرك ، والحمرة فى حاجة إلى شيء يكون أحمر اللون لتبدو هذه الحمرة لنا فى الإدراك ، والتفكير فى حاجة إلى كائن مفكر وهكذا . ولقد كانت هذه العلاقة بين الصفة والموصوف هى نفس العلاقة بين الأعراض والجوهر عند الفلاسفة . الأعراض هى الصفات والجوهر هو الشيء الذى تستند إليه تلك الصفات ، ولقد كانت هذه العلاقة بين الجوهر والعرض هى المصدر اللغوى لفكرة الحمل Predication فى المنطق ، وصياغة القضية الحملية التى تتألف من موضوع ومحمول ، يعبر الموضوع عن شيء ما مفرد جزئى ، ويعبر المحمول عن عرض أو صفة تسند إليه . نسند الشكل الكروى إلى الشمس والصلابة إلى الحديد كما نسند التفكير إلى الانسان ، وهكذا .ومن ثم يصبح الجوهر موضوع الحمل . ويعتبر أرسطو أول من وضح فكرة الحمل وأفاض فيها وجعلها أساساً لنسقه المنطقى كله .

(ح) إستخدام بعض الفلاسفة فكرة العلاقة اللغوية بين الموصوف والصفة ، وبالتالى فكرة العلاقة المنطقية بين الموضوع والمحمول أساساً لمعنى ثالث للجوهر .

مادمنا نعبر عن ملاحظتنا الشيء ما فى جملة خبرية أو قضية حملية تنطوى على تميز بين المسند إليه والمسند ، أو بين الموضوع والمحمول ، فيجب أن نميز أيضاً فى الواقع بين الشيء وصفاته أو أن الشيء الجزئى — سواء كان شيئاً ماديا جزئياً أو إنساناً — أكثر من مجموع صفاته . نقول عن البرتقالة مثلا أنها مستديرة وأن لها وزناً وحجماً ولوناً وطعماً وملمساً معينا إلخ ولذلك نقول إنه يجب أن

تسند هذه الصفات إلى شيء تقوم فيه هو جوهرها . وبالمثل نقول إن الإحساس والادراك والتذكر والتخيل فى حاجة إلى شيء تقوم فيه هو جوهرها وهو النفس. ونعبر عن هذا الجوهر بقولنا إنه « حامل الصفات » وهو مذهب جون لوك . لا يقول أن التفكير صفة للإنسان وإنما صفة للنفس المتميزة من الجسم الإنسانى[٢] . قد يقال إننا نشير إلى الشيء بلفظ ونشير إلى صفاته بألفاظ أخرى مثلا نشير إلى المنزل بلفظ « منزل » وإلى سطحه وأرضه وحوائطه بألفاظ أخرى، لكن لا يعنى هذا أن المنزل شيء آخر غير مجموع أجزائه . لكن دعاة الجوهر يردون على الاعتراض بقولهم إن علاقة الشيء بأجزائه مختلفة عن علاقة الشيء بصفاته ، فليس من الممكن أن تنزع من الشيء صفاته نزعا حسياً كما تنزع منه بعض أجزائه ، ذلك لأن بالصفات سمة العمومية ، وبالشيء صفة الجزئية والفردية . وإذن فالشيء متميز من مجموع صفاته بمعنى ما[٣] سنوضحه عند الفلاسفة بعد حين .

نلاحظ أن هذه المصادر اللغوية يمكن تركيزها فى فكرة الحمل ؛ ولقد ذهب بعض النقاد من الفلاسفة إلى أن فلاسفة الجوهر أقاموا فكرة الجوهر على أساس الفكرة المنطقية للحمل لكنهم يضيفون أيضاً أن ظاهرة الحمل ليست عامة فى جميع اللغات الانسانية وإنما مقصورة فقط على اللغات الهندية الأوروبية كاليونانية والألمانية والانجليزية والفرنسية . ومن ثم لا يعبر تصور الجوهر عن مقولة عامة

---

(٢) J. Locke, Essay Concerning Human Understanding, BK II. Ch. Xxiii, Sec. 3

(٣) قارن : A. Quinton, The Nature of Thinking, London, 1973, pp 12 — 15

فى الواقع[٤] . لكن أبان البحث اللغوى أن ظاهرة الحمل قائمة فى كثير من اللغات غير الهندية الأوروبية كالعربية والعبرية والصينية والروسية ولغـــة مالى وغيرها[٥] .

نلاحظ أن بعض الفلاسفة القائلين بالجوهر أقاموا نظريتهم فى الجوهر على أساس فكرة الحمل المنطقية، كما أن بعض الفلاسفة المنكرين للجوهر أقاموا انكارهم على أساس أن فكرة الحمل ليست ظاهرة عامة فى كل اللغات ، لكننا نرى أن الحمل ليس أساس تصور الجوهر حتى بعد ما تبين لنا أن الحمل قائم فى كل اللغات. نعم إذا أردنا أن نعبر عن وجـود شىء وصفاته فى قضية فالمألوف أن نصوغها فى قضية حملية ، لكن ليس من علاقة ضرورية بين الحـمل والجوهر ، فقد نأتى بقضية حملية ولا تعبر عن جوهر مثلما نقول « الحرب شر مستطير » ، ولا يعتقد أحد أن الحرب جوهر ، وقد نأتى بعبارة غير حملية لكنها تدل على جوهر مثلما نقول « حكمة سقراط » فى سياق معين تقصد إسناد الحـكمة إلى سقراط ، وهكذا. لا نريد تقرير أن لا علاقة بين ظاهرة الوصف اللغوى والحمل المنطقى من جهـة أخرى وإنما نميل فقط إلى القول أن الحمل ليس أساساً للقول بالقول بالجوهر بل أن وجود الأشياء الجزئيـة وأفراد الناس فى الواقع هـو الأساس الميتافيزيقى لفكرة الحمل فى المنطق والوصف فى اللغة .

معانى الجوهر عند الفلاسفة :

كلمة « جوهر » مصطلح فلسفى كما قلنا ، واستخدام الفلاسفة له قديم قـدم

---

(٤) أنظر Russell, An Analysis of Mind, London, 1921, P. 212 A. Flew, (ed.), Essays in Conceptual Analysis, London, 1960, P.6 : وأيضاً

(٥) Entwistle, Aspects of Language, London, 1953, Ch -4.

الفكر الفلسفى منذ نشأته لكن يعتبر أرسطو أول من قدّم فى وضوح وتفصيل تعريفات الكلمة وأهمية التصور وقيمته ، ولقد تأثر كثيرة من الفلاسفة على مر العصور حتى القرن الثامن عشر على الأقل بنظريته — أو بنظرياته — فى الجوهر، بين قبول أو تعديل وتطوير أو هجوم . ولا نريد الدخول هنا فى متاهة تاريخية عن البحث فى النظريات المتعددة فى الجوهر عند مختلف الفلاسفة ، لكننا نريد الوصول إلى قضايا موجزة عن المعانى الأساسية للكلمة ، توطئة لبحث ما إذا كانت النفس الإنسانية جوهراً متميزاً من حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية كما رأى بعض الفلاسفة . ويمكن حصر تلك المعانى الأساسية فى الخمسة الآتية : —

١ — الجوهر هو الموضوع الحقيقى للحمل Ultimate subject Predication

وإذا عبرنا عنه بلغة الحدود المنطقية قلنا إنه الحد الذى يكون موضوعا دائماً فى قضية حملية ولا يمكن أن يكون محمولاً . وذلك أول تعريفات الجوهر عند أرسطو . ووجد أرسطو تطبيقا لهذا المعنى فى أى شىء مادى جزئى أو أى شخص ، أو ما يسميه أرسطو (الفرد) individual ، ورأى أن هذا التعريف أكثر تعريفات الجوهر تحديداً وصدقا . يمكننا أن نقول عن أى إنسان أو حيوان معين أو أى منضدة أو مقعد أو شجرة إلخ أنه جوهر . نسند إلى أى من هذه الكائنات عدداً عديداً من الصفات لكنه هو ذاته لا يمكن أن يكون صفة تسند إلى شىء آخر[٦] . وإن اختلف المناطقة أو الفلاسفة المحدثون عن أرسطو فى تعريفاته الأخرى للجوهر فإن أحداً لم ينقض أرسطو فى هذا التعريف فى المجال المنطقى . فالقضية الحملية بالمعنى الدقيق فى المنطق الرمزى هى القضية الشخصية فقط ، لكن الفلاسفة المحدثين يختلفون عن أرسطو فى ما صدقات هذا التعريف فمنهم من يتفق معه ، أو يختلف عنه ، فديكارت مثلا جعل الله جوهرا كما جعل النفوس الإنسانية والمادة ككل فى الكون جواهر ، وسبينوزا جعل الله أو الطبيعة جوهرا ، وليبنتز جعل المونادات جواهر وهكذا .

---

(٦) Cat. 2 a 11

٢ — الجوهر هو الماهية essence أو الخاصة الأساسية التى تعطى للشىء الجزئى وجوده وحقيقته ، وهذا هو ثانى تعريفات الجوهر عند أرسطو ، فإن زيداً أو عمروا مثلا جوهر بالمعنى الأول لكن الحيوانية والتفكير مثلا كصفات أساسية تؤلف ماهية الإنسان هى الأخرى جواهر بالمعنى الثانى . ويجد هذا التعريف الثانى تطبيقا على الأجناس والأنواع عند أرسطو ، ويسمى أرسطو الجوهر بالمعنى الثانى المعنى الثانوى للجوهر فى مقابل المعنى الأولى للجوهر الذى يقال على التعريف الأول(٧) ولقد تأثر كثير من الفلاسفة بهذا التعريف للجوهر وإن اختلفوا عنه فى الصياغة فمثلا نجد ديكارت يقول إن النفس الإنسانية جوهر ماهيتها فكر وإن المادة جوهر ماهيته امتداد وما إلى ذلك .

٣ — الجوهر هو ما لا يحتاج فى وجوده إلى أى شىء آخر أو ماله وجوده المستقل استقلالا مطلقا عن أى شىء آخر(٨) . وهو المعنى الأصيل للجوهر عند ديكارت الذى يجعل الله التطبيق الأصيل للجوهر . نلاحظ أن ديكارت يطبق هذا التعريف أيضا على النفوس الإنسانية والمادة ويقول إنها كائنات مستقلة إلا عن الله .الواقع أن ديكارت يخلط هذا التعريف بتعريف آخر للجوهر وهو « ما يعتمد عليه بالضرورة وجود الصفات »(٩) ، وهذه هى صياغته للتعريف الأول الأرسطى وهو ما يكون الموضوع الأصيل للحمل . نقول إن ديكارت يخلط التعريفين لأنه يعتبر النفوس الإنسانية والمادة جواهر بمعنى المستقل وما لا يحتاج لغيره رغم أنه يقول إن هذه الجواهر معتمدة على الله فى وجودها. وحين يبين أنها جواهر مستقلة يطبق التعريف الثانى (موضوع الحمل) وهو أن

---

(٧) Cat 2 a 21—2

(٨) Descartes, The Principles of philosophy, pt. I. princ. 51

(٩) Ibid, I 11

النفس الإنسانية تسند إليها صفات هى خبراتها وحالاتها لكن النفس ليست صفة لشيء آخر . فلكى نضع ديكارت وضعاً صحيحاً ينبغى أن نقصر تطبيق تعريفه الأول على الله وتطبيق تعريفه الثانى على النفوس الإنسانية والمادة .
نلاحظ ثانيا أن تعريف بعض الفلاسفة بعد ديكارت للجوهر قريب من تعريفه الأول : الجوهر عند سبينوزا هو « ما يوجد فى ذاته وما يتصور فى ذاته أعنى ما لا يعتمد تصورنا له على تصور أى شيء آخر(١٠) . ويطبق سبينوزا الجوهر بهذا المعنى على الله أو الطبيعة فقط ويجعل له صفات لا متناهية نعرف منها فقط صفتين هما الامتداد والفكر .

٤ — الجوهر هو ما يبقى هو هــو بينما يقبل الصفات المتضادة » أو الشيء الذى يظل ثابتاً لا يتغير رغم تبدل مختلف Subject of change الصفات عليه ، وهو ثالث تعريفات أرسطو للجوهر(١١) ويطبقه على أى شيء جزئى محدد سواء كان شيئا مادياً أو إنساناً أو حيوانا فردا . وقد تأثر كثير من الفلاسفة فى نظرياتهم فى الجوهر بهذا التعريف الأرسطى فإن ديكارت يرى النفس الإنسانية جوهرا لأنها تحتفظ بهويتها فى وسط حالاتها النفسية المتعددة المتعاقبة، ويرى ليبنتز المو ناد جوهراً لأنه موضوع لمحمولات وموضوع ثابت للتغير ، ويرى كانط أن كمية المادة فى الكون هى الجوهر لأنها الشيء الثابت الدائم رغم تبدل مختلف الصفات والحالات عليها .

٥ — الجوهر هو حامل الصفات الأولية Substratum of qualities وهو تعريف بدأت صياغته الواضحة عند جون لوك . ويمكن إيجاز نظرية لوك فى الجوهر ومقارنتها بنظرية أرسطو فيما يلى . اتفق لوك مع أرسطو فى أن كل شيء جزئى مادى وكل إنسان أو حيوان جوهر بالمعنى الأول للجوهر وهو

---

(١٠) Spinosa, Ethics, Pr. I. D ef.3.

(١١) Cat. 4a 10

الموضوع الأصيل للحمل . لكن حين نظر لوك فى الشيء المادى وجد أنه مركب من ثلاثة عناصر : صفات حسية أولية (كالامتداد والشكل والوزن والحجم والصلابة والحركة والسكون) وصفات حسية ثانوية (كاللون والطعم والصوت والملمس) ، وجوهر بمعنى حامل الصفات الأولية ؛ أما الصفات الحسية أولية وثانوية فإنها موضوع إدراك ومعرفة بينما الجوهر أو حامل الصفات الأولية فليس موضوعا لإدراك أو معرفة وإنما مجهول لنا ، ورغم ذلك نفترض وجوده لسببين وجيهين :

السبب الأول أن الصفات محتاجة لشيء تسند إليه هذه الصفات ، الموصوف هنا ليس الشيء الجزئى ذاته كالمنضدة مثلا — نعم هو جوهر — وإنما الموصوف هنا حامل الصفات الأولية لأننا لا نتصور الامتداد من دون شيء ممتد والشكل بدون شيء ذى شكل والحركة بدون شيء يتحرك وهكذا . ويقول لوك إن لهذا الجوهر ضرورته ولا يقول إنَّ الضرورة هنا منطقية وإنما تصورية أى لا نستطيع تصور صفة حسية بلا حامل تقوم فيه هذه الصفة .

السبب الثانى الذى اعتبره لوك وجيها لإفتراض الجوهر هو أننا نعتبر الصفات الحسية فى الجسم المادى حوادث ، ويطبق مبدأ العلية ويخلص إلى أن الجوهر هو ما تصدر عنه تلك الصفات الأولية . ويطبق لوك نفس التصور على الإنسان ، لوك ثنائى يرى الإنسان مركبا من نفس وجسم . النفس جوهر بمعنى حامل الحالات النفسية والحوادث العقلية ويسميها « العمليات العقلية » . تصدر عن هذا الجوهر تلك العمليات كما أننا لا نتصور أن تقوم هذه العمليات العقلية بذاتها وإنما تحتاج دائما لشيء غيرها تقوم فيه[١٢] . نلاحظ أن هذه النظرية فى الجوهر بمعنى حامل الصفات تتضمن النظرة إلى الصفات الحسية فى الجسم المادى كما لو كانت موجودات جزئية تقبل الإدراك الحسى بذاتها ورغم ذلك فهى موجودات فى

---

(١٢) Locke, Essay, II. xxiii. 14

أنظر أيضا : R.J.Butler "Substance Un-locked" 'Aristotelian Society, 1974.

ذاتها ناقصة تحتاج لجوهر — يحملها إلى الوجود الحسى . يمكن التماس هذه النظرية فى الجوهر عند أرسطو الذى يقول احيانا عن الشىء الجزئى الفرد إنه حامل حامل الصفات لكنه لم يقصد أن الصفات كائنات متميزة من حامل لها وإنما يقصد أن ثنائية الجوهر والصفات ثنائية منطقية لا تجريبية . الشىء الجزئى فى الواقع شىء واحد وحدة مطلقة وما الصفات الحسية إلا النحو أو الطريقة التى ندرك بفضلها ذلك الشىء ونعرفه . ولكن لوك أحال هذه الثنائية المنطقية الأرسطية ثنائية تجريبية . وقد أرشد كانط إلى هذا السوء فى فهم لوك لموقف أرسطو[١٣].

الحمل بين المنطق والميتافيزيقا :

فيما يلى مناقشة متواضعة لتعريفات الجوهر السابق ذكرها . نلاحظ أولا أن التعريفات الأربعة الأخيرة يمكن ردها إلى التعريف الأول الذى يقوم على على فكرة الحمل . فتعريف الجوهر بأنه الماهية يعنى أن لكل موجود صفات اساسية وعرضية تسند إليه أو تحمل عليه وأن تلك الصفات الأساسية هى ماهيته ويقوم ذلك على فكرة أساسية هى أن الصفة صفة لشىء . وتعريف الجوهر بأنه الموجود المستقل عن أى شىء غيره استقلالا مطلقاً لا يجد تطبيقا على عالم الخبرة الانسانية لأنه لا يوجد شىء فى العالم الطبيعى لا يعتمد على غيره فوجود كائن بسيط كالسمك وحياته فى الماء يرتبط — كما لاحظ لوك — بحركات المجموعة الشمسية . فمياه الأنهار والبحار تعتمد على سقوط المطر ، وهذا مرتبط بظروف الجو وهذا بالفصول الأربعة وبدوران الأرض حول نفسها وحول الشمس وهكذا . لعل هذا التعريف يجد قيمته حين يرتبط بتصوراتنا اللاهوتية والميتافيزيقية عن الله ،

---

(١٣) انظر : Kant, Crttiquo, P, 229 — 230 وأنظر أيضاً كتابنا : كنط وفلسفته النظرية ص ١٨١ الفصل ٧ ، الفقرة ٧

أو عن المطلق ،فالله عند الفلاسفة الذين يقررون وجوده مبدأ أول وغاية قصوى وله كل صفات الكمال . لكن هذا التعريف يقوم أيضا على التعريف المنطقى للجوهر وهو أنه الموضوع الأصيل للمحمولات والذى لايكون ذاته محمولا . أما تعريف الجوهر بأنه الموضوع الثابت لتقبل الصفات المختلفة وتعريفه بأنه حامل للصفات الأولية فإنهما يقومان فى أساسهما على التعريف المنطقى . خلاصة القول أن التعريفات الأربعة الأخيرة للجوهر تعتمد إعتمادا أساسيا على الفكرة المنطقية للحمل أو تعريف الجوهر بأنه ما يكون موضوعاً دائما فى قضيته وما لا يمكن أن يكون محمولا .

نلاحظ ثانيا أن كل فلاسفة الجوهر — ماعدا أرسطو - يقيمون نظرياتهم الميتافيزيقية فى الجواهر على تصور الجوهر بالمعنى المنطقى ويرونه تصورا أوليا يعبر عن مبدأ أول . يقول عنه ديكارت إنه مبدأ axiom أو تصور عام Commenum notionem ويعبر عنه بقوله إن الصفات لا يمكن إسنادها إلى عدم وإنما حين ندرك صفة ما أو خاصة ما نستنتج الوجود الضرورى للجوهر الذى تسند إليه تلك الصفة (١٤) ويقول لوك إن فكرة العرض أو الصفة لا يمكننا تصور أنها تقوم بذاتها فذلك منافر لتصوراتنا الأولية عن الاشياء . ولذلك ففكرة الجوهر كشىء تقوم فيه تلك الأعراض أو الصفات فكرة طبيعية فى عقولنا على الرغم من أننا لا نستطيع أن نقول حكما واضحا متميزا عن تلك الفكرة ، فماذا يقول أرسطو فى فكرة الحمل وهو أول من صاغها ؟ الحمل عند أرسطو علاقة بين الكلى والجزئى ، وقصد بالكليات الأجناس والأنواع، وسمى الحدود الدالة عليها بالمحمولات ؛ وقصد بالجزئيات الأشياء المحدودة فى مكان معين وزمن معين وتقبل الإدراك الحسى ، وينطبق ذلك على كل شىء مادى فى العالم الطبيعى كالمقعد والمنضدة والمنزل والشجرة الخ كما ينطبق على أى شخص أو أى حيوان معين، كأن الحمل

---

(١٤) Decsartes, Principles, I. 51

علاقة بين الكليات والأفراد : الكليات محمولات والأفراد هي الموضوع الأصيل للحمل . لم يُثر أرسطو ارتيابا في وجود العالم المحسوس ثم يحاول تقديم برهان على وجوده ، مثلما فعل كثير من الفلاسفة المحدثين وإنما يعتبر وجود الأفراد حقيقة واقعة لا تحتاج إلى برهان ولا مبرر لاثبات وجودها . بل رأى أنه إذا لم توجد أفراد فمن المستحيل أن يوجد أي شيء آخر . ورأى أن الكليات أو المحمولات تسند إلى الأفراد لكن الفرد لا يمكن أن يكون محمولا يسند إلى أي شيء آخر . ولذلك سمى الأفراد الموضوع الأصيل للحمل ، وسماها جواهر أولى . ويمكننا أن نتساءل هنا أيها أكثر سبقا وأوّلية عند أرسطو : الحمل أم الأفراد ؟ والجواب هو أن الأفراد أكثر سبقا ، لأنه يقول إذا لم يكن هنالك أفراد فلا معنى للحمل أو لاستخدام المحمولات . الأصل في المحمول أن يسند إلى موضوع لا يمكن أن يكون محمولا ، وذلك معنى الجوهر . رأى أرسطو أن الفرد لا تعريف له (ما له تعريف هو النوع أو الجنس) ذلك لأنه لا توجد صفة فريدة لفرد ما تميزه عن بقية الأفراد المندرجة تحت نوع واحد . لكن إذا أردنا وصف الفرد وقلنا إنه الموضوع الأصيل للحمل فلا يلزم عن ذلك أن فكرة الحمل أسبق من فكرة الفرد ، لأن الحمل لا معنى له إذا لم يوجد الفرد . ولم يقع أرسطو فيما وقع فيه لوك الذي تصور الصفات أو الخصائص كائنات منفصلة ورغم ذلك لا تقوم بذاتها وإنما تحتاج إلى كائن آخر يحملها . لأن أرسطو رأى أن الفرد شيء واحد وحدة مطلقة وله التفرد والبساطة . نعم الفرد شيء مركب ، قل إنه مركب من مادة وصورة أو من أجزاء لكن كل جزء إنما به كل صفات الكل فلا يمكن عزل شيء عن صفاته . وإذن فالحديث عن الفرد وصفاته أو الجوهر وأعراضه ليس إلا الحديث عن شيء واحد ، وان وسيلتنا إلى الحديث عنه لا تتم إلا بالحديث عن مظاهره أو خصائصه ، وهي أعراضه . وإذن فتصور الفرد تصور أوّلي عند أرسطو صدرت عنه فكرة الحمل . فالمبدأ الذي ينطوي على الحمل وهو « أن الصفة لا توجد بذاتها وإنما يجب أن تقوم في جوهر »

ليس مبدأ منطقيا لأنه يمكنك انكاره دون وقوع فى تناقض، لكنه مبدأ تصورى أى أننا لا نستطيع فى خبراتنا الانسانية تصور أى شىء إلا عن طريق صفاته[١٥] وفى هذا المعنى يقول رسل :

« الحمل علاقة تنطوى على اختلاف منطقى أساسى بين حديه .
يمكن أن يكون للمحمولات ذاتها محمولات ، لكن ستكون محمولات .
المحمولات مختلفة اختلافا أساسيا عن محمولات الجواهر ...
الحمل علاقة أساسية إذا كان هنالك أفراد . . . ومن ثم فأفضل تعريف للأفراد أنها كائنات يمكن أن تكون موضوعات فقط لمحمولات .
أو أطراف علاقة ـــ نعنى أنها بالمعنى المنطقى جواهر »[١٦] .

(ب)

النفس الانسانية كجوهر

لم يكن ما سبق تسجيله من أفكار ومواقف سوى مقدمة توضيحية لما نريد بحثه ، وهو ، ما إذا كانت الحالات النفسية والحوادث العقلية فى الإنسان محتاجة بالضرورة إلى جوهر أو أنه يمكننا تصور وجودها بلا جوهر. فلاسفة الجوهر ـــ حين يبحثون فى الإنسان ـــ فلاسفة ثنائيون يرون الإنسان مركبا من نفس وجسم : الانسان فى الواقع كائن واحد لا يمكن تمييز عناصر فيه وإنما المقصود بالتركيب أو الثنائية أن بالإنسان طبيعتين مختلفتين يمكن تمييزهما

---

(١٥) أنظر : Cat Ib 3 — 7 , 2a 11 — 13 , 2b 3 — 6 ; Met 1017 b 15 — 17

وأيضا : Ross, Aristotle, London, 6 th ed , 1964, pp. 165 - 6

(١٦) Russell, « On the Relation of Universals to Particulars» Logic and Knowledge, London, 1956, p. 123.

بالفكر والتصور لا أنه يمكن تقسيم الإنسان قسمة حسية إلى نفس وجسم .
والفلاسفة الثنائيون فى النفس نماذج وأصناف يهمنا هنا ذلك الصنف الذى يبدأ بأفلاطون ويتبعه فلاسفة اسلاميون مثل الفارابى وابن سينا وفلاسفة مسيحيون فى العصر الوسيط مثل أوغسطين وأنسلم وتأثر به فلاسفة محدثون يبدأون بديكارت ويتبعه لوك وبركلى وغيرهما . ويهمنا بوجه خاص مدرسة ديكارت التى ترى أن الجوهر النفسى ضرورة تحقق ثلاثة وظائف فيما يبدو : (أ) لا نتصور وجود حالات نفسية كوجدان أو انفعال أو رغبة دون جوهر تكون هذه الحالات حالات له ، كما أننا لا نتصور حوادث عقلية كاحساس أو ادراك أو تذكر الخ دون صدورها عن شىء يُحس ويُدرك ويتذكر .

(ب) الجوهر النفسى هو علة حدوث الحالات والحوادث ومصدر توحيدها.

(حـ) بالجوهر معنى الاستقلال وفى الاستقلال تميز ومن ثم يمكن تصور أن تكون النفس مفارقة للجسم ، وتستمر فى وجودها بعد فناء الجسم . يهمنا هنا بحث النقطة الأولى فقط لأنها تعتمد — عند قائليها — على فكرة الحمل المنطقية.
ان نظرية الكوجتو عند ديكارت تتضمن جوهرية النفس: يقينه المباشر بأن لديه خبرات الإحساس والإدراك والتذكر والتخيل والشك والاعتقاد والرغبة والانفعال (وهى التفكير Cogitatio بالمعنى الواسع) يؤكد ان وجود هذه الحالات والحوادث تؤلف وجوده الحقيقى ، وانها تستلزم وجود جوهر تصدر هذه الحالات والحوادث عنه . ومن ثم قوله إن النفس جوهر ماهيته فكر .
وفى ذلك يقول : « لدىّ من جهة — فكرة واضحة متميزة عن البدن وهى أنه وجود ممتد فى مكان لا فكر له ولذلك من المؤكد أنى فى الواقع متميز عن بدنى، ويمكننى أن أوجد بدونه »[١٧] . لكن خبرة الكوجتو لا تحتمل فى الواقع

---

(١٧): Descartes : Philosophical Writings , translated by Anscombe and geach, London, 1954, Meditation VI, p p. 114-115; Philosophical Works of Descartes. translated by Haldane and Ross, London, 1931, Vol I, p 190.

الوعى بوجود جوهر . كل ما يحتمله الكوجتو هو تقرير يقينى مباشر بحدوث حالات نفسية وحوادث عقلية وقت خبرتى لها . أما تقرير وجود النفس كجوهر فليس جزءا من خبرتى فى الكوجتو . وقد دلّ هيوم على هذا الضعف فى هذه النقطة من فلسفة ديكارت التى تابعه فيها لوك وبركلى وغيرهما . بل يعتبر هيوم بداية لسلسلة متلاحقة فى الفكر الحديث والمعاصر من الهجوم على الجوهر النفسى عند ديكارت .

انكار هيوم لجوهر النفس

كان هيوم فيلسوفا ثنائيا يرى أن النفس أو العقل فى الإنسان متميز فى طبيعته من الجسم . حقيقة واقعة أن بالانسان ظواهر نفسية وحالات نفسية وحوادث عقلية (ويفضل أن يسميها « ادراكات جزئية » Particular Perceptions وهى مرادفة لما يسميه ديكارت « الفكر » بالمعنى الواسع ، وما يسميه لوك « العمليات العقلية ») ، ويرى هيوم أن هذه الحالات والحوادث العقلية ليست فى حاجة إلى جوهر ، بل لا وجود لجوهر عقلى متميز من تلك الحوادث والحالات ، وان ليس العقل إلا كلمة تدل على الظواهر والحالات النفسية والحوادث العقلية مجتمعة . أنا على وعى مباشر ويقين بما يحدث لى من حالات وحوادث عقلية من احساس بألم أو بلذة أو احساس بالبرودة أو الحرارة أو ادراك حسى لأشياء تبدو لى فى العالم الخارجى أو تذكر أو تخيل وتجريد أو انفعال أو عاطفة ، لكنى لست على وعى مباشر أو غير مباشر وليست لى فكرة واضحة (وهى ما يسميه هيوم « انطباع ») عن أى شىء وراء هذه الحالات والحوادث يسمى الجوهر(١٨) . نظر هيوم فى معانى الجوهر عند الفلاسفة فوقف عند تعريف الجوهر بأنه ما يمكن أن يوجد بذاته مستقلا عما عداه وليس محتاجا لأى شىء

---

(١٨) Hume, A Treatise of Human Nature, edited by Silby-Bigge, London, 1888, BK. I. Pt IV, Sec. 9, pp 252 — 3

آخر لكي يوجد ، ورأى أنه إذا كان لهذا التعريف من تطبيق على عالمنا الطبيعى فانه يمكننا اعتبار كل حالة نفسية أو حادثة عقلية جوهرا . ذلك لأن أى شيء يمكننا تصوره بوضوح قد يوجد فى الواقع ، وكل ما قد يوجد يختلف عن أى شيء آخر ومتميز منه ، وما يمكن تمييزه يمكننا عزله فى الخيال عن أى شيء آخر وإذن فكل « ادراك جزئى » مختلف متميز من أى ادراك آخر وعن أى شيء فى الكون ، ويمكن اعتباره وجودا مستقلا وليس بحاجة إلى أى شيء آخر ليهبه الوجود(١٩) .

وقد نتساءل ما قول هيوم فيما قاله ديكارت ولوك وبركلى — السابقون عليه — من أن حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية محتاجة بالضرورة إلى جوهر تقوم فيه كحاجة الصفة إلى شيء موصوف ، وما قوله فى دعوى هؤلاء من أن حالات العقل وحوادثه محتاجة إلى جوهر تصدر عنه كعلة لها . لقد أنكر هيوم — طبقا لتعريفه السابق ذكره للجوهر وتطبيقه له على كل حالة نفسية أو حادثة عقلية — أن تلك الحالة أو الحادثة حالة لجوهر وإنما هى ذاتها جوهر . ليست كل منها صفة وإنما كل منها وجود قائم بذاته . حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية خبرات وهى كائنات عقلية بما هى كذلك فالمعطى الحسى مثلا أو الذكرى أو الانفعال إنما هو شيء جزئى له صفات مثل قيامه فى زمن أو أنه واضح أو غامض حاد أو ضئيل ، سريع أو بطيء ونحو ذلك . أما عن دعوى البحث عن علة حالاتنا النفسية أو حوادثنا العقلية فإن هيوم يقرر أنه لا يمكننا البرهان على أن علة الادراكات الجزئية هى الأشياء المادية الخارجية . نلاحظ فقط علاقة علّية بين أفكار وأشياء . نقول أيضا ان وجداناتنا ورغباتنا وانفعالاتنا تنشأ عن وعينا بانطباعاتنا الحسية . وماذا يقول هيوم عن دعوى فلاسفة الجوهر أن النفس تقوم بعنصر التوحيد بين مختلف حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية فى تميزها

---

(١٩) Ibid, I. IV. 5 . pp. 233.

وتداخلها وكثرتها ، يجيب أن خبراتنا ترتبط بقوانين ثلاثة هي التشابه والجوار والعلية . لكن هيوم سجل في تذييله لكتابه الرئيسي عدم اقتناعه بوجاهة هذه الروابط ، إنه حين أنكر ضرورة جوهر النفس وقع في مأزق وحدة النفس فلم يجد تفسيرا لها . واعترف بعجزه عن حل مشكلة وحدة النفس حسب مبادئه التجريبية (٢٠) .

الشك في جوهرية النفس :

لقد كان هجوم هيوم على جوهرية النفس الإنسانية نقطة بدء لسلسلة متلاحقة من مواقف معاصرة تدعم موقفه . وإن شئنا الاشارة إلى أهم الانتقادات التي يقدمها الفلاسفة المعاصرون إلى جوهرية النفس ، فهي كما يلي :

١ ـ في تصور النفس الانسانية جوهرا غموض كثيف ، لأنك لا تستطيع أن تصف هذا الجوهر أو تحدده سوى أن تقول إنه ما تصدر عنه الحالات النفسية والحوادث العقلية أو أن تنتمي هذه الحالات والحوادث اليه ، ولا يوضح هذا الوصف شيئا لا يمكنك الوصول إلى أوصاف محددة أو شبه محددة للنفس كجوهر لا بطريق الاستبطان ولا بالاستدلال، وما لا نستطيع الحديث عنه بوضوح فأقل ما يجب علينا ألا نتحمس في تقريره .

٢ ـ القائلون بجوهرية النفس قائلون بلا ماديتها وأنها هي حقيقة الإنسان وماهيته، وإذن فما معيارنا لتمييز نفس من أخرى أو اختلاف شخص من آخر ؟ لو كان الانسان هو في حقيقيه جسم لأمكننا تمييز شخص من آخر بادراك الاختلاف بين جسمين ، لكن الجسم الإنساني عند القائلين بجوهرية النفس ليس دالاً على النفس ، ولو كان معيار وجود الحالات النفسية والعقلية عند القائلين بالجوهر

---

(٢٠) Appendix, P. 626

أن تبدد فى سلوك بدنى ظاهر لكان اختلاف سلوك عن آخر معيارا لتمييز شخص من آخر، لكن أصحاب الجوهر لا يجعلون السلوك معيارا أساسيا للحالات النفسية ولا يقولون إن الحالات النفسية هى ذاتها السلوك لأنهم يرون أن للانسان حالاته وخبراته حتى لو لم يصدر عنها سلوك .

٣ ــ الفلاسفة الذين يبتغون تصورات فلسفية دقيقة واضحة ومن ليست لهم عقائد لاهوتية أو صوفية ، ومن ذوى المزاج التجريبى ينفرون من تصور الإنسان كائنا به عنصر لامادى غير واضح المعالم ويودون لا يستغنون عن جوهرية النفس . لهذه الاسباب وغيرها حاول الفلاسفة من ذوى الاتجاهات الفكرية المختلفة أن يصوغوا نظريات يفسرون بها ظواهر النفس وحوادث العقل دون حاجة إلى إفتراض ذلك الجوهر الغامض . ونشير فيما يلى إلى بعض تلك النظريات .

(ا) السلوكية السيكولوجية التى ترى الحالات النفسية والحوادث العقلية حالات وحوادث تحدث فى الجسم وتقوم على تغيرات فسيولوجية فى الأعضاء وخاصة فى المخ ، وأن لا معنى لاحوال النفس وأحداث العقل سوى نماذج السلوك التى تصدر عن الجسم فى البيئة (واطسون) .

(ب) النظرية الذاتية التى تسوى بين العقل والمخ وتقصد القول أنه على الرغم من أن للحالات النفسية معنى ومنطقا غير معنى ومنطق التغيرات الفسيولوجية والحركات البدنية فإنه إذا كان لنا أن نسأل عن مصدر تلك الحالات النفسية والحوادث العقلية فإن مصدرها هو الجهاز العصبى المركزى أو حتى المخ فقط (فايجل ومدرسته) ؛ وتجعل هاتان المدرستان الإنسان كائنا ماديا بحتا وتفسر كل حالاته النفسية وحوادثه العقلية فى إطار علمى وظائف الأعضاء والاحياء .

(حـ) السلوكية الفلسفية التى ترى أن النفس أو العقل ليس شيئا غريبا على

البدن تصدر عنه حالاتنا النفسية والعقلية وإنما هو مجموعة قدرات أو استعدادات للسلوك dispositions to behave . لا يتحتم أن تكون الحالات الشعورية سلوكا فعليا فى البيئة وإنما إستعدادات للسلوك حين تتوفر ظروف معينة (كارنب ورايل) . ولا تجعل هذه المدرسة الانسان كائنا ماديا بحتا يخضع خضوعا تاما للقوانين التجريبية وحدها وإنما هو كائن مادى فريد فالإنسان ليس آله ولا حتى آلة يركبها عقل ، ولكنه — إنسان وذلك تحصيل حاصل جدير بأن نتذكره أحيانا .

(د) الواحدية المحايدة التى ترى أن أفضل طريقة لتفسير العقل الإنسانى أن نبدأ برفض الثنائية الحاسمة بين العقل والمادة فى الكون وانهما من طبيعتين مختلفتين وإنما تقول أن العقل والمادة يرد كلاهما إلى مادة أولى صدرا عنها ويختلف الوجود العقلى والوجود المادى طبقا للعلاقات القائمة بين مضمون كل منهما وللقوانين المختلفة التى يخضع لها كل منهما فالعلاقات والقوانين فى حالة العقل سيكولوجية وفى حالة المادة تجريبية . وتسمى الواحدية المحايدة هذه المادة الأولى حوادث أولية، وتنحصر فى المعطيات الحسية Sense data والصور الذهنية images لكن هذه الحوادث لا تقوم فى المخ ذلك لأن المادة وحركاتها هى الأخرى مركبة من حوادث بالمعنى السابق (وليم جيمس ورسل) .

(هـ) نظرية الشخص كتصور أولى Person asa primitive Concept والمقصود ألا نبدأ بالحديث عن النفس على أنها ماهية الإنسان ولا الظواهر النفسية على أنها من طبيعة مخالفة لطبيعة البدن ولا بالانسان على أنه جسم وانما نبدأ بتصور الانسان تصورا أوليا بينما تصور النفس وتصور الجسم تصوران مشتقان أو تابعان. تسند إلى الشخص خصائص بدنية من شكل ووزن وتغيرات

بدنية كما نسند إليه خصائص نفسية هي حالاته وحوادثه العقلية (ستروصن ومدرسته) .

نعود إلى ما بدأناه . نوافق هيوم ومن ورائه رهط الفلاسفة المعاصرين في نقدهم لجوهرية النفس إن أردنا وضوح رؤية ودقة فهم . لكنا نلاحظ في نفس الوقت أنه يمكن تقديم انتقادات هدامة لكثير من النظريات البديلة السابق الاشارة اليها . ومن جهة أخرى نميل إلى الأخذ بنظرية أرسطو في الجوهر ، وهي أن الجوهر بالمعنى الأصيل هو الفرد أو الشيء الجزئي في عالمنا الطبيعي ، ونميل الى اعتبار الشخصي أو الانسان الفرد جوهرا بالمعنى الأصيل ، لالأنه موضوع الحمل بل لأن الفرد أسبق في تصوره من تصور الحمل (دون أن نلزم أنفسنا بنظرية أرسطو في النفس) . ومن ثم نقول إن الظواهر النفسية والحالات النفسية والحوادث العقلية لا تتعلق بجوهر لامادي هو النفس وانما تتعلق ابتداء بالشخص ذاته (والشخص الانساني ليس مجرد جسم وانما هو كائن مادي فريد يختلف عن باقي الاجسام المادية الأخرى). وان تصور الشخص تصور لا يمكن تحليله الى عناصر بل به الوحدة المطلقة ، إنه أسبق من تصور النفس ومن تصور الجسم .

نسند اليه حالات النفس وحوادث العقل ، كما نسند اليه حالات البدن وتغيراته .

(حـ)

التمييز الحاسم بين اسم العلم والمحمول

في مشكلة جوهرية النفس جانب منطقي بحت نريد الاشارة إليه، وهو أن بعض المناطقة المعاصرين ـ وأبرزهم كواين Quine — ذهبوا إلى اقتراح لغة مثالية نستغني فيها عن أسماء الاعلام تماما ونكتفي في صياغة قضايانا بحدود هي كلها محمولات أو حدود عامة بأنواعها المختلفة ، وكان الدافع إليها

أن تطور البحث فى أسماء الأعلام اكتنفه بعض مشكلات كانت مصدر قلق على تحقيق الصورية فى المنطق . وسوف نشير إلى بعض هذه المشكلات بعد قليل . ووراء هذا الدافع المنطقى البحت عند بعض المناطقة المعاصرين — مثل رسل — دافع ميتافيزيقى آخر ، وهو أن الاستغناء عن استخدام إسم العلم فى اللغة المقترحة قد يكون أساساً منطقياً للقول الميتافيزيقى أن الشىء الجزئى ليس غير مجموع صفاته ، ومن ثم فلا جوهر وراء تلك الصفات أو المحمولات . ولم يتم بعد وضع مشروع هذه اللغة وضعاً كاملاً منظماً على أى حال .

وقبل شرح هذا المشروع الجديد ، تحسن الإشارة إلى أن هنالك إجماعا بين المناطقة قديمهم وحديثهم — من أرسطو إلى فريجه وبيانو ورسل — وانتهاء إلى كواين وستروصن Strawson — على وجوب التمييز الحاسم بين اسم العلم والمحمول فى القضية . وهاك أهم وجوه التمييز بينهما :

١ — يدل إسم العلم على معنى مستقل هو إشارته إلى مسماه دون حاجة إلى لفظ آخر يتمم معناه ، بينما المحمول يعبر عن فكر ناقص يحتاج إلى كلمة أو كلمات أخرى لتكمل معناه . حين أقول (الاسكندر) أو (محمد على) أو إسم شخص تعرفه فهمت أنى أتحدث عن الشخص المسمى بذلك الاسم وقفز إلى ذهنك مجموعة من المعارف والأحداث التى ترتبط بذلك الشخص . لكن حين أقول (أحمر) أو (ثقيل) أو أى محمول آخر فانى لا أفهم منها بمفردها شيئاً وإنما سوف أفهم معناها إذا سبقت بشىء ما يسند إليه هذا المحمول ، أو يجب على الأقل أن يوضع المحمول فى صورة (س أحمر) أو (س ثقيل) .

٢ — ليس من الضرورى أن نستخدم إسم العلم فى سياق قضية وإنما يكفينا أنه يسمى شيئاً ما ، وفعل التسمية ليس تقريراً أو حكماً ، لكن لا معنى للمحمول إلا إذا دخل فى سياق قضية ، لنضيف إليه فى القضية إسماً جزئياً . وهذه السمة ناتجة عن السمة السابقة .

٣ — لا يوصف اسم بالصدق أو بالكذب لأنه ليس قضية ، بينما المحمول الذى يجب إستخدامه فى سياق قضية يوصف بالصدق أو الكذب . نقول عن إسم العلم فقط إنه دالّ فعلا على مسماه أو أن التسمية غير مطابقة .

٤ — لا يجرى السلب على اسم العلم بينما يجرى السلب على المحمول : لا يوجد اسما علم متناقضين ، وليس سلب الإسم إسماً جديداً وإنما لا معنى له « لاسقراط » ليس إسماً لأحد . أما إذا سلب المحمول يعطينا قضية مختلفة عن تلك التى جاءت بالمحمول موجباً .

٥ — لا يدخل على إسم العلم كلمات تدل على السور (كل ، بعض ...) بينما تدخل على المحمول تلك الكلمات . (ظن أرسطو أن السور فى القضية متميز من الموضوع والمحمول معاً بينما رأى المنطق الحديث أن السور جزء من المحمول : إذا إستبعدنا الموضوع من القضية فإن المحمول هو ما يبقى) .

٦ — يستخدم إسم العلم ليشير إلى شىء جزئى فريد محدد فى مكان وزمن بينما يستخدم المحمول للوصف وله سمة العمومية(٢١) .

مبحث اسم العلم ومشكلاته :

تحدثنا فى الفقرة السابقة عن اسم العلم دون أن نعطيه تعريفاً . إنه كلمة نسمى بها شخصاً أو مدينة أو دولة أو مكاناً تاريخيا فنقول إن (سقراط) و (القاهرة) و (مصر) و (أهرامات الجيزة) أسماء أعلام . ولاسم العلم عدة تعريفات لعل أدقها هو أنه كلمة لا تدل على محمول أو علاقة وما يمكن أن يدخل فى قضية

---

(٢١) أنظر : Quine, Methods of Logic, London, 195?, P. 204

وأيضاً Geach, Reference and Generality, An Examination of Some Medievol and Modern Theories, New York, 1962, pp. 26 — 32.

لا تحتوى كلمات دالة على السور[٢٢] . لكن البحث فى أسماء الأعلام تطور منذ أيام فريجة حتى الآن ، بحيث يتحدث المناطقة المعاصرون عن « العبارات المشيرة » referring expressions أو Singular terms ويجعلونها تؤدى وظيفة إسم العلم وهى التفرد فى الإشارة ، ولكنها أوسع من إسم العلم مجالا ليس اسم العلم فقط هو الذى يشير إلى شىء جزئى محدد ، وإنما تحدد العبارات المشيرة نفس الوظيفة . ومن أمثلة العبارات المشيرة غير أسماء الأعلام :

(أ) الاسم العام مسبوقا باسم الاشارة وأداة التعريف (هذه المنضدة) أو فى صيغة المضاف (أولاد عمر) ، أو مسبوقا بكلمة (نفس) فى سياق معين (نفس المنضدة) .

(ب) الوصف المحدد أو الفريد الذى لا ينطبق إلا على شىء واحد بعينه مثل (الرجل ذو القناع الحديدى ، ويشير إلى بسمرك ، و « مؤلف كتاب الأيام » ويشير إلى طه حسين ، الرئيس الثانى لجمهورية مصر العربية ويشير إلى محمد أنور السادات) وهكذا . لكن باستبعاد أسماء الشخصيات والأماكن التاريخية نجد أن أغلب أسماء الأعلام لا تدل على التفرد فى الاشارة فإن الأسماء محمد ، على ، إبراهيم وغيرها لا يسمى كل منها شخصاً واحداً فقط وإنما يسمى الإسم الواحد عددا عديدا من الأشخاص ومن ثم لا يحقق إستخدام إسم العلم غايته وهى التفرد فى الإشارة ، ومن هنا نشأت أولى المشكلات فى موضوع أسماء الأعلام — كيف يؤدى إسم العلم وظيفته ومتى يعجز عن أدائها ؟ وهل يجب أن نحدد دائماً — فى إستخدامنا اسم العلم — سياق الحديث ونيات المتكلم وأغراض السامع ؟ وتلك أمور لا يهتم بها المنطق الصورى[٢٣] .

لدينا أيضاً مشكلة ما إذا كان لاسم العلم معنى . الرأى المألوف أن كل معنى إسم العلم هو إشارته إلى مسماه فى الواقع ، وذلك رأى جون ستيوارت مل

---

(٢٢) Russell, My Philosophical Development, London 1959,p 167

(٢٣) Strawson (ed.), Philosophical Logic, London,1974,p. 6

الذى رأى ان اسم العلم لا تعريف له ، وهو قد سوّى بين التعريف والمعنى وما لا تعريف له لا معنى له . لكن فريجة ناهض هذا الرأى وميز بين ما يسميه معنى meaning اسم العلم واشارته reference فإن (تلميذ سقراط) و(صاحب نظرية المثل) عبارتان مختلفتان فى المعنى وان كانا يشيران إلى شخص واحد بعينه وهو أفلاطون ، ويمكنك الاكثار من الأمثلة: معلم الاسكندر وتلميذ أفلاطون، المنهزم فى ووترلو والمنتصر فى أوسترلتز ، وهكذا . دافع فريجه عن استحالة تعريف اسم العلم لكن رغم ذلك فله معنى مختلف عن مسماه . ويمكن أن نستبدل بالاسم إحدى العبارات التى تدل على المسمى بذلك الإسم . وإن بين الاسم والعبارة الفريدة المطابقة لمسماه تكافؤا منطقيا. ولقد طور رسل هذه النقطة فى نظرية جديدة هى « النظرية الوصفية » Theory of descriptions . اتفق مع فريجه فى بعض مواقفه واختلف عنه فى بعضها الآخر. وسنعرض لهذه النظرية الوصفية بعد قليل . لكن إذا فحصنا عن معنى اسم العلم وجدنا أنه لا معنى لاسم العلم بالمعنى الدقيق لأنك لا تجد اسماء الأعلام مدونة فى المعاجم كما تجد الأفعال والأسماء العامة والصفات الخ ، لكن لإسم العلم معنى من جهة أخرى : إذا كان لدينا قضية بها اسم علم وحكمنا عليها بالصدق واستبدلنا بهذا الاسم اسما آخر فى نفس القضية فقد تغير معنى القضية . وتلك مشكلة أخرى فى اسم العلم ليس عليها اجماع بين المناطقة — ما اذا كان لاسم العلم معنى غير اشارته إلى مسماه فى الواقع(٢٤) .

لدينا مشكلة ثالثة هى اسم العلم بين الواقع والخرافة . لكل الحدود التى كان أرسطو يستخدمها فى منطقه ما صدقات فى الواقع ، سواء كانت أسماء أعلام

---

(٢٤) أنظر : Ayer , « Names and Descriptions » in « The Concept of A Person and Other Essays , London , 1963 , p. 129.

أو أسماء عامة أو صفات ولم يعرف الحدود العامة الفارغة (ما ليس لها ما صدقات فى الواقع) . إلى جورج بول فى القرن التاسع عشر يرجع الفضل فى ادراك أهمية تلك الحدود الفارغة ، من أمثلتها الدائرة المربعة والأعداد الزوجية الأولية أكبر من العدد ٢ والحصان ذو القرون Unicorn ونحوها . وقد اكتشف المناطقة المعاصرون أنه لا توجد فقط حدود عامة فارغة وإنما توجد ايضا أسماء أعلام لا تشير إلى كائنات واقعية مثل ايزيس ، أوزوريس ، زيوس الحصان المجنح Pegasus كإسم لحيوان معين فى شعر الأساطير اليونانية القديمة، والكلب ذو الرءوس الثلاثة ويحرس مدخل الجحيم Cerebrus فى نفس الأساطير، وقد أدت هذه الأمثلة إلى حيرة بعض المناطقة وشكهم فى تعريف اسم العلم بأنه ما يشير إلى شيء جزئى فى الواقع . وقد رأى فريجه أنه على الرغم من أن اسم العلم الخرافى لا يشير ، فلا زال له معنى إذا دخل فى قضية ، ففى القضية « أوذيوس قذف به إلى شاطىء إتاكا وهو نائم » نجد أن للموضوع معنى وهو ذلك البطل الذى قام بالبطولات الحربية فى الأساطير اليونانية . لكن فريجه أشار إلى أنه على الرغم من أن لإسم العلم الخرافى معنى ينبغى ألا نستخدمه فى لغة منطقية صورية . واذا جاء فى قضية فى المنطق فلن تكون القضية صادقة ولا كاذبة وانما لا معنى لها . ومن جهة أخرى حين طور رسل هذه النظرية لفريجه فى نظريته الوصفية اختلف فى الرأى عن فريجه . من بين نقط رسل المنطقية فى نظريته الوصفية اننا اذا أتينا بقضية موضوعها عبارة وصفية محددة لكنها لا تشير الى شيء معين فإن القضية لا زال لها معنى وتقبل الصدق والكذب، وحين نكتشف أن هذا الوصف المحدد لا يشير فتصبح القضية - التى تحوى هذا الوصف - كاذبة . مثل « ملك فرنسا فى القرن العشرين أصلع » أو « زوجة هتلر ماتت فى المنفى » ، ونحو ذلك . لكن لا اجماع بين المناطقة اليوم على موقف رسل ، فمنهم من انضم الى رأى فريجه فى أن القضية التى تحوى الوصف المحدد الذى لا يشير الى أحد فى الواقع لا معنى لها بحيث لا أساس لسؤالنا هل

هى صادقة أو كاذبة . ذلك لأن العبارة الوصفية المحددة إذا دخلت فى قضية فإنها تفترض ضمناً أن لها مسمًّى واقعياً ، فإذا قلت أولاد جون نائمون فلا تكون صادقة أو كاذبة إلا إذا كان لجون فعلا أولاد ، ولا معنى لقولك أولاد جون نائمون لكن ليس لجون أولاد[٢٥] . وهنا نجد عددا من المشكلات المتشابكة : على الرغم من أن الوظيفة الأساسية لإسم العلم يدل على التفرد فى الإشارة فليس كل معناه أن تشير إلى شىء فى الواقع المحسوس فقد تشير إلى شىء خرافى أو غير موجود فى الواقع ، ولعل هذا ما دفع كواين إلى تقديم تعريف جديد لإسم العلم وهو أنه « يدل على تسمية شىء ما لكنه لا يملك ضمانا أن هذا الشىء يجب أن يكون حاضراً الآن فعلاً أو أنه على وشك الظهور »[٢٦] . أضف إلى ذلك أن الخلاف لا زال قائماً بين فريجة وستروصن واتباعهما من جهة ورسل وكواين ومدرستهما من جهة أخرى حول ما إذا كانت القضايا التى تحتوى عبارات مشيرة (أو أوصافا محددة) يجرى عليها الصدق والكذب أم أنه لا معنى للحكم عليها بالصدق أو الكذب .

ولقد برزت أيضا مشكلة جديدة فى مبحث أسماء الإعلام نتجت عن النظرية الوصفية لرسل . يمكن إيجاز هذه النظرية فيما يلى :

(ا) هناك تمييز حاسم بين إسم العلم والمحمول ، أو بين اسم العلم والوصف الفريد الذى لا ينطبق إلا على مسماه . بين الموضوعين فى القضيتين التاليتين إختلاف منطقى أساسى وإن كان الموضوع فى القضية الثانية يشير إلى نفس موضوع القضية الأولى : هومر أديب يونانى ، مؤلف الإلياذة أديب يونانى .

---

(٢٥) Strawson, Introduction to Alogical Theory, London, 1952 P. 175

وأيضاً : Strawson, Singular Terms Prediction, in Strawson, (ed.), philosophical Logic

(٢٦) Quine, Methods of Logic, London, 1952, P. 197

(ب) لا يمكن إستخدام اسم العلم إلا إذا كان لمسماه وجود واقعى ، لكن يمكن إستخدام العبارة الوصفية المحددة حتى دون أن نعرف مسماها بل حتى لو لم يكن لها ما صدق فى الواقع . « ملك فرنسا فى عام ١٩٧٠ محبوب » قضية لها معنى وتقبل الصدق أو الكذب حتى لو لم يكن فى فرنسا نظام ملكى فى تلك السنة . وقد نشأ عن هذه النظرية لرسل موقفان له فى الأنطولوجيا :

(أ) على الرغم من الاختلاف المنطقى الحاسم بين اسم العلم والعبارة الوصفية المحددة فإنه يمكن إعتبار الإسم اختصارا لهذا الوصف المحدد .

(ب) قد يكون لإسم العلم المألوف عدة مسميات ومن ثم لا يعود له التفرد فى الإشارة ولذلك يجب التمييز بين اسم العلم مثل محمد وعلى وابراهيم واسم العلم المنطقى مثل: هذا ، ذاك ، هنا ، الآن ، أنا ، أنت . ويكون اسم العلم المنطقى أكثر تحقيقاً لوظيفة التفرد فى الإشارة من اسم العلم المألوف . لكن النقاد رأوا فيما بعد أن ما سماه رسل اسم العلم المنطقى لا يحقق التفرد فى الإشارة لأن دلالته تختلف من شخص لآخر واذا كان مرتبطا بالوضع المكانى والزمنى للمتكلم فلن يجوز أن يستخدمها عدة أشخاص ويدلون بها دلالة فريدة بل لا يجوز أن يستخدمها شخص آخر فى أوقات مختلفة(٢٧) . وأصبحنا الآن أكثر شكا من ذى قبل فى أداء اسم العلم وظيفة التفرد .

نظرية رسل فى استغناء اللغة عن أسماء الأعلام :

لقد دعا كواين Qiune — أكبر المناطقة المعاصرين فى الولايات المتحدة وأقواهم تأثيرا — الى مشروع لغة مثالية رمزية تحقق كل أغراضها النظرية يقترح فيها الإستغناء عن أسماء الأعلام Elimination of Proper names نتيجة لما رأى من المشكلات الناشئة عن البحث المتطور فى موضوع اسم العلم ، وسعياً منه لتحقيق صورية

---

(٢٧) Ibid, P. 203

وأيضاً : Ayer, Names and Descriptions, P. 157

المنطق الرمزى الحديث فى أنقى درجاتها . وقد أثار بهذه النظرية إهتمام كثير من المناطقة مناقشة وتحليلا وتأكيدا لموقفه أو هجوما عليه . لكننا نجد بذور هذه النظرية عند رسل . لقد كان رسل واضحاً فى نظرياته المنطقية — وخاصة فى نظريته الوصفية — فى ضرورة التمييز بين اسم العلم والمحمول أو بين اسم العلم والعبارة الوصفية المحددة التى تطبق على مسمى هذا الاسم دون غيره . لكنه رأى فى مجال الميتافيزيقا أن استخدام اسم العلم فى اللغة العادية والمنطقية على السواء أساس للقول بوجود جواهر . إن قلنا هذا أحمر ، فإن ما نشير إليه يكون شيئا يضم كل الصفات التى تسند إليه ورغم ذلك يكون متميزا من تلك الصفات ومن ثم نقع فى القول إن هذا الشيء موضوع الحمل شيء مجهول وهو جوهر . ولذلك يقترح ترجمة القضية « هذا أحمر » إلى « الحمرة هنا » ، وحينئذ تعتبر « أحمر » اسما لا محمولا ويصبح الشيء ليس غير مجموع صفاته . لكن تعترضنا هنا مشكلة عمومية الصفة أو المحمول ، وما هو عام لا يكون جزئيا فرديا متعينا ، ولذلك فإن رسل يتغلب على هذه الصعوبة بقوله إنه يمكننا تحديد الصفات الحسية بمكان محدد وزمن محدد. فاذا رمزنا إلى مجموعة صفات شيء ما بالرمز س وقلنا إن : س مجتمعه هنا ، جاءت س إسما لا صفة (الصفات أسماء فى العربية لكنها متميزة من الأسماء فى اللغات الهندية الأوروبية) ، وأصبح الشيء مجرد مجموع صفات حسية متعينة فى مكان واحد وزمن واحد . قد يقال أيضاً إن القضية : س قائمة فى مكان وزمن محددين، سوف تصبح قضية تحليلية لأن المحمول لم يضف جديدا إلى الموضوع ، رغم أن القضية تجريبية ، فنقع فى خطأ منطقى وهو الخلط بين القضية التحليلية والقضية التجريبية . يحاول رسل التغلب على هذا الاعتراض بقوله إن القضية ليست تحليلية لأن من الممكن ادراك مجموعة صفات حسية ونعطيها اسما واحداً دون أن نتعرف على كل صفة فى هذه المجموعة واحدة واحدة(٢٨) لكن يبدو أن رسل لم

---

(٢٨) Russell, An Inquiry Into Meaning and Truth, London, 1940, PP. 95—100

يقتنع بموقفه ذاك نتيجة لمواقفه المنطقية الراسخة ومنها أن اسم العلم متميز من الناحية المنطقية عن المحمول ، ومن أن القضية الشخصية التى يكون موضوعها اسم علم (وهى القضية الحلية بالمعنى الدقيق فى المنطق الرمزى) نوع أصيل . من أنواع القضايا فى المنطق ولا يمكن رده إلى نوع آخر . ولذلك نجده حين يتساءل عما إذا كان من الممكن ابتكار لغة ليست بها أسماء اعلام وعلاقات يجيب بأنه عاجز تماماً عن تخيل مثل هذه اللغة ، ولا يعنى هذا أن تلك اللغة الجديدة مستحيلة وإنما يعنى تقريراً شخصيا عن عجزه فى وضع كل مفردات هذه اللغة بحيث تتألف جميعاً من أسماء عامة وصفات[29] .

ويمكن نقد هذه النظرية لرسل على أسس مختلفة . يمكن نقده أولا من واقع منطقه . قال فى نظريته الوصفية إن القضية التى يكون موضوعها اسم علم والقضية التى يكون موضوعها عبارة وصفية محددة لاتشير إلا إلى مسمى ذلك الاسم لن يكون بينهما تكافؤ منطقى . فالقضية الاسكندر عملاق عسكرى ليست مكافئة منطقيا للقضية مؤسس مدينة الاسكندرية عملاق عسكرى ، على الرغم من أن موضوع القضية الثانية وصف محدد فريد يخص الاسكندر وحده ، وحجة رسل فى ذلك أن ليس بين المسمى والعبارة الوصفية الفريدة علاقة منطقية ضرورية وإنما علاقة حادثة كان يمكن ألا تتم . إنه أمر حادث لاضرورة فيه أن الاسكندر بنى الاسكندرية . فإن صح النقد فلن يكون أى وصف — مهما كان فريدا — لشىء ما مساويا من حيث المنطق لذلك الشىء . الشىء دائماً أكثر من مجموع صفاته لكن لا يعنى هذا أن نذهب مذهب لوك أن الصفات شىء وجوهرها أو حاملها شىء وتجريبى آخر . يمكن نقد رسل ثانيا بقولنا إنه وقع فى نفس الخطأ الذى وقع فيه لوك على الرغم من أن هدفه من نظريته (أن الشىء المادى ليس أكثر من مجموع صفاته وأن العقل ليس أكثر من مجموع خبراته) هدفه هو

---

(٢٩) Ibid., P. 94

رفض نظرية لوك فى الجوهر . الخطأ المشترك هو إعتبار الصفة الحسية شيئا يوجد فى مكان ، مع أنها ليست شيئا حسيا على الإطلاق : إن مايوجد وجودا حسيا فى مكان إنما هو الشيء الجزئى ذاته كالمنضدة أو القلم أو الشجرة الخ ومن مفارقات االلغة أن نتحدث عن « صفات حسية » مع أنها فى الواقع صفات مجردة بمعنى أن الحمرة أو الشكل أو الصلابة فى ذاتها ليست موضوع إدراك حسى . وما يكون موضوعا للإدراك إنما هو الشيء المحسوس بذاته ، وماصفاته سوى المظاهر أو الجوانب التى يبدو لنا هذا الشيء بفضلها .

نظرية كواين

لعل كواين وجد فى اعتراف رسل السابق الإشارة إليه — أن مشروع الإستغناء عن أسماء الأعلام ممكن — حافزاً لتطوير موقف رسل وممارسة قدراته فى تحقيق ماأعلن رسل فشله فيه. لكن بينما كان هدف رسل من مشروعه ميتافيزيقيا، كان هدف كواين منطقيا بحتا لتحقيق أعلا درجة فى صورية المنطق . ذلك لأنه يعلن أن مشروع إلغاء أسماء الأعلام من اللغة المقترحة لايفقد اللغة الحديث عن الأشياء الجزئية وإنما يؤدى فقط إلى إعراب إسم العلم إعرابا مختلفا. وتتلخص نظريته فى نقطتين : الأولى تضييق نطاق التعبير عن الأشياء الجزئية لتنحصر فى رموز هى المتغيرات الفردية التى ترد فى صيغ حساب المحمول أو حساب دالات القضايا ، ونعوض عن هذه المتغيرات بأسماء أشياء جزئية ، ومن أمثلة هذه الصيغ قولنا «يوجد شيء ما ه بحيث أن ه هى ا» وأن هذه الدالة صادقة أحيانا. والرمز ه قيمته إسم علم ، والرمز ا يدل على محمول أو وصف. وتكون الدالة صادقة إذا عوضنا عن المتغيرات بحكم صادق . النقطة الثانية هى سعينا نحو استبدال وصف محدد فريد بإسم العلم حين نعطى المتغير الفردى قيمته . فبدلا من وضع اسم العلم قيمه لهذا المتغير نحاول البحث عن وصف فريد أو مجموعة أوصاف لاتنطبق إلا على شيء واحد بعينه ، وبذلك نحصل على

دالة قضية (والقضية فى صورة رمزية أى فى صورة متغيرات وثوابت) تتألف كلها من رموز إلى محمولات، ولم تعد بناحاجة إلى أسماء أعلام . ويوضح كواين موقفه أن الوجود هو البحث عن قيمة المتغير to be is to be a valve of a variable ، والمقصود أن كل دلالة الاسم هو التفرد فى الإشارة فإذا أمكن تحقيق هذه الوظيفة باعطاء وصف فريدلشىء ما فقد أصبح هذا الوصف قيمة صادقة لستبدلها باسم العلم . وبذلك تتفادى كل المشكلات الناشئة عن مبحث اسم العلم (٣٠) .

هنالك من المناطقة المعاصرين من يدافع عن هذا المشروع لكن ليس عليه إجماع ، ولازال موضوع مناقشات حامية . يمكن تقديم الانتقادات الآتية إلى مشروع كواين :

١ ـ يتجاهل كواين نقطة منطقية راسخة أقرها فريجة ورسل ودافع هو عنها هى أننا فى الصيغة الرمزية للقضية الوجودية «يوجد شىء ما هـ بحيث يكون...» لا يمكن أن نعوض عن هـ باسم علم وإنما يجب أن نعوض عنها بمحمول دائماً ، حتى تصبح القضية الوجودية مؤلفة من محمولين من مستويين مختلفين . نقول يوجد فلاسفة لكنا لانقول يوجد سقراط . ليس للقضية الأخيرة معنى . نقول يوجد جذر تربيعى للعدد ٤ ، ونقول أيضاً إن العدد ٢ قيمة للمتغير ، لكنا لانقول يوجد العدد ٢ . « الفلاسفة » محمول يسند إلى بعض الناس ، أما «يوجد» فهى محمول من الدرجة الثانية يسند إلى الفلاسفة بمعنى أنه يمكن الحديث عنهم أو التفكير فيهم لكن لامعنى للقول يوجد سقراط .(٣١)

---

(٣٠) انظر : Quine, Methods of Logic, P. 224

وايضا Geach, Reference and Generality, P. 161

(٣١) Ibid, pp. 161 — 2

وايضا Strawson (ed.), Philosophical Logic, PP. 83 — 5

٢ — نعم لم يرد كواين أن يستخدم أسماء الأعلام بل أراد إلغاءها وإستبدال محمولات أو أوصاف محددة بها . إما أن يكون الوصف فريدا يدل على شيء واحد دون غيره أو غير فريد يدل على أكثر من شيء جزئي . الأصل فى الوصف أنه محمول وبالمحمول صفة العمومية لا التفرد فى الاشارة ، لكن كواين يقترح محاولة البحث عن محمول فريد يحقق هذا التفرد . فهل هذه المحاولة ممكنة ؟ إن كانت ممكنة كأننا وصلنا إلى معنى دقيق لمسمى اسم العلم وذلك بمثابة تعريف لكن لاتعريف لاسم العلم . فالأغلب إذن أن المحاولة غير ممكنة أى أن البحث عن وصف فريد يحقق التفرد لا يمكن الوصول إليه بشكل واضح حاسم .

ومما يؤيدنا فى ذلك أن كواين نفسه يعلن أن لا ترداف أو تكافؤ بالمعنى المنطقى بين الأسم والوصف الفريد . نخلص من ذلك إلى القول أن بالامكان الإتيان بوصف مناسب يصدق على شيء ما ويحقق التفرد فى الإشارة بحيث تميزه من غيره من الأشياء لكن لن يكون هذا الوصف بديلا باسم العلم .

خلاصة : إن صحت الانتقادات السابقة على مشروع اللغة المثالية التى يراد بها الاستغناء عن أسماء الاعلام ، فإن هدف أصحاب المشروع لم يتحقق وهو إلغاء مقولة الجوهر . ونعود إلى حيث بدأنا . قام تصور الجوهر عند كثير من الفلاسفة على تصور الحمل فى المنطق والوصف فى اللغة تصورا أوليا ، لكنا أوضحنا فى الجزء الأول من هذا الفصل أن تصور الفرد وإعتباره جوهرا أكثر سبقا واوليا من تصور الحمل ، وان التصور الأول اساس التصور الثانى . وصلنا فى الجزء الثانى من هذا الفصل إلى ان الظواهر النفسية والحوادث العقلية لا تُسند إلى جوهر — يسمونه النفس او العقل — يختلف عن هذه الظواهر متميز منها ان اردنا وضوحا فى التصور ودقة فى التفكير . لا نريد انكار تصور الجوهر لكننا نريد إنكار النفس جوهراً . نميل إلى تطبيق مقولة الجوهر على الإنسان الفرد ذاته ومن ثم نسند الحالات النفسية إلى هذا الانسان الفرد كما نسند إلى نفس الفرد حالاته البدنية وتغيراته الفسيولوجية .

خواطر « كانط » فى التربية

« د . محمد فتحى الشنيطى »

تمهيـــد :

للفيلسوف الألمانى « إمانويل كانط » خواطر فى التربية تولّى تنسيقها وتبويبها تلميذه « رينك » وظهرت بين أعمال الفيلسوف طبعة الاكاديمية ، كما نشرت فى المكتبة التربوية التى يصدرها « ويلمان » . (١) وأحدث ترجمة لها عن الأصل الألمانى هى الترجمة الفرنسية التى نهض بها « فيلانـكو » ، وطبعت سنة ١٩٦٦ فى مجموعة الطفل التى يشرف عليها « جان شاتو » وتصدر فى المكتبة الفلسفية(٢) .

والثابت أن هذه الخواطر مأخوذة عن محاضرات « لـكانط » فى التربية ألقيت على الطلاب فى جامعة « كونيجسبرج » فى فترة شتاء العام الجامعى ١٧٧٦-١٧٧٧ ، وصيف ١٧٨٠ ، وشتاء ١٧٨٣ — ١٧٨٤ ، ثم شتاء ١٧٨٦ - ١٧٨٧ . (٣) ومن ثم فهى رحيق خبرته كأستاذ جامعى ومرب قدير ، شغلته مشكلة التربية فى عصره كما شغلته مشكلات المعرفة والأخلاق والسياسة على حد سواء . نستشف ذلك من المنهج الذى اتبعه فى التدريس ، ومن أحاديثه إلى طلابه والنصائح

---

(١) O. Willmann : Padagogische Bibliothek (Karl Licher - Leibzig)

(٢) E. Kant : Reflexions sur L'education (Paris 1966 - Lib philosophique) J. vrin

(٣) المرجع السابق — المقدمة ص ٩ .

التى كان يسديها إليهم داخل قاعات الدرس وخارجها.[٤] ولاغرو فإن الفيلسوف يرى «أن التربية هى أهم وأصعب مشكلة يمكن أن تواجه الإنسان».[٥]

ولعل «كانط» كان يروم التخطيط لمشروع تربوى أوسع مما أنجز فى ألمانيا بالفعل معهد «بيسدو» Basedow، حيث تركزت الاهتمامات فيه على تنمية القدرات البدنية فى المقام الأول، بينما يستهدف مشروع فيلسوفنا تغطية ساحة التربية كلها، بدنيا وفكريا وأخلاقيا. لئن شغل «كانط» بمشروعه الفلسفى الأكبر عن نقل الدعوة إلى إصلاح النظم التربوية من داخل جدران جامعة «كونيجسبرج» إلى واقع المجتمع الألمانى، فإن خواطره التى تحمل فى طياتها روح هذا المشروع،، تشهد بأن هذا الفيلسوف لم يعش فى عزلة عن المجتمع، ولم يضع مذهبا أجوف خاليا من نبض الواقع الانسانى.[٦]

وسأتوخى فى هذا البحث أن أستخلص من خواطر «كانط»، أسس ميتافيزيقا التربية، بالمعنى الذى يقصد اليه بالميتافيزيقا، وهى أنها الضوابط العقلية العامة لدراسة من الدراسات سواء فى الجانب العادى الخالى من الإرادة أو فى المجال الإنسانى المستند إلى الإرادة.[٧] وسأركز الاهتمام على الجانبين الفكرى

---

(٤) أنظر ص ١٠ من مقدمة ترجمتنا العربية لكتاب «كانط» أسس ميتافيزيقا الأخلاق — النهضة العربية، بيروت ١٩٧٠. وأرجع كذلك إلى مقالنا عن «إما نويل كانط — حياته ورسالته» فى مجلة «العربى» يونية ١٩٧٥.

(٥) ص ٤٤٦ طبعة الأكاديمية وص ٧٥ الترجمة الفرنسية لفيلالنكو.

(٦) أنظر ص ٢٤ — ٢٥ من Kurl Rossmann : Emmanwel Kant. Gunzenhausen Bonner Universitats Buchdruckerei 1974 الترجمة الفرنسية «لجيرارد بيتروف» Gerara Petroff

(٧) انظر ص ١٧ — ٢٧ من: اميل بوترو: فلسفه كانط — ترجمه عثمان أمين — القاهرة ١٩٧١ الهيئة العامة للكتاب.

والأخلاق ، حيث يتضح فى هذين الجانبين اتساق واضح مع سائر جوانب فلسفة «كانط» فى المعرفة والأخلاق والسياسة . فضلا عن أن ما جاء بالخواطر عن التربية البدنية أفكار شائعة ومتعارف عليها فى بيئة المدرسه الألمانية فى عصره وليس بينها وبين فلسفته صلة . [8] إن التربية كما يتناولها الفيلسوف فى المجالين الفكرى والأخلاقى ، تنخرط فى سلك الفلسفة العملية شأنها شأن الأخلاق والسياسة ، وتنبع ضوابطها من العقل الخالص ، وتنتمى بالتالى إلى الفلسفة النقدية . [9]

---

(٨) تأسيساً على ذلك يقع هذا البحث فى ثلاثة اقسام :
١ ــ أسس ميتافيزيقا التربية . ٢ ــ التربية الفكرية .
٣ ــ التربية الاخلاقية .

(٩) ارجع إلى ص ٤١ ــ ٤٢ من : كانط : أسس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمتنا العربية .

أسس ميتافيزيقا التربية

ثمة عناصر أساسيّة أربعة تشكّل تصوّر «كانط للتربية: الثقافة، والحريّة والانضباط، والعمل. وهي ومتفاعلة ومتكاملة: فالثقافة شرطها اللازم الحريّة، ولا تحقّق للحريّة إلا بالإنضباط، والعنصر الرابع وهو العمل، يبث فيها النشاط، ويزوّدها بالفعّاليّة، ويؤلف بينها في كلّ متكامل: ألا وهو شخصيّة المواطن الصالح على مستوى الانتماء الإجتماعيّ القوميّ، والإنسان المبدع على صعيد الإنتماء الى الإنسانية قاطبة.

ولئن كانت الثقافة هي الغاية التي تتوخاها التربية، فإن الإنضباط هو ولا ريب سبيلها الى تحقيق هذه الغاية. واذا كان من لا يُثقّف فهو فَجّ، فإن من لا ينضبط فهو فَظّ. وغيبة الإنضباط أسوأ من غيبة الثقافة، حيث يمكن تعويض هذه الأخيرة، بينما لا سبيل الى التخلص من الفظاظة، ومن هنا فالإنضباط هو الدعامة الأولى في التربية[10] ويترتب على ذلك التزام التلميذ بالطاعة، وهذه قد تكون طاعة بالإرادة. ولئن كانت هذه الأخيرة هامّة في تشكيل شخصيّة الطفل واعداده لممارسة المسئوليّة في المستقبل، فإن الطاعة بالقسر ضروريّة للغاية اذ تهيّئه للخضوع للقوانين التي ينبغي أن يخضع لها، فيما بعد، من حيث

---

(١٠) ص ٤٨٠ من النص (طبعة الأكاديمية) ١٢٣/١٢٤ الترجمة الفرنسية. وانظر أيضاً ص ٢٤٨ من:

G. Vlachos : La Pensee Politique de Kant. Paris 1962.

حيث ينوّه بالأهمّية الكبرى للإنضباط عند «كانط»

كونه مواطناً صالحاً ، حتّى وان لم يَرْقَ له (١١) .

ومن هنا يثور الاشكال الأكبر فى التربية : كيف نوفّق بين الخضوع لقسر مشروع وبين ممارسة الحرّيّة ؟ وهذا اشكال رابض فى صميم التصوّر الأخلاقى للإنسان ، حيث نجده خيّراً فى طابعه العقلىّ شرّيراً فى طابعه الحسّى . فالإنسان فظّ غليظ القلب فى طفولته الأولى ، حيث يبغى أن يعيش فى حالة التوحّش التى تتميز باللامبالاة بكل ما يعوقه عن اشباع رغباته . ومع ذلك يمكن للإنسان أن يغدو خيّراً بأن يرقى الى مستوى الوعى بالواجب ، وممارسة الحرّية المضفية للثقافة ، وهى الحرّية الملتزمة بأداء الواجب ، بينما الحرّية المصاحبة لحالة الطبيعة فهى حرّية الإنسياق وراء الدوافع الحسّية والنزوات الفوضويّة . ان المشكلة الماثلة أمامنا تتمثّل فى ممارسة قسر لون خاص يفضى إلى إزدهار الحرّيّة اللازمة للثقافة (١٢) .

ولا يعوّل « كانط » على التهذيب الذى لا يعدو كونه طلاء مظهريا للشخصيّة ، لا يحقّق الهدف المقصود من التربية . ذلكم لأن التهذيب يفرض على الإنسان من خارج أهدافاً وغايات تظلّ غريبة عنه ما دامت نابعة من أعماقه ، وهو بالتالى لا رغبة له فيها ولا اقبال له عليها . كما يفرض التهذيب طاعة قسرية لا تكون مقترنة باحترام للمعلّم وتقدير له ، بل أغلب الظنّ أن تأتى مصحوبة بالرهبة والوجل ، فلا تتحوّل حثيثاً الى طاعة اراديّة مفضية الى ممارسة الحرّيّة .

واذ يبيّن « كانط » أن التهذيب الذى تركن اليه النظريّات الكلاسيكيّة فى

---

(١١) ص ٨٣/٤٨٢ النص ، ١٢٧/١٢٥ الترجمة الفرنسية .

(١٢) قارن « أفلاطون » فى القوانين فقرة ٨٠٨ ، حيث يرى أن الطفل من بين جميع الحيوانات الوحشيّة أصعبها ترويضاً ، ومع كون منبع الفكر عنده منبعا زاخرا الا أنه عنيد مندفع على نحو لا نجده فى الكائنات الحية الأخرى . ومن هنا ينبغى لنا أن نكبح جماحه بغية استثمار طاقته الذهنية .

التربية ، عنصر سلبيٌّ وقشرة زائفة وأنه قد يُؤدِّي الى إضعاف شخصية التلميذ وكسر إرادته[١٣]، نراه يستعيض عنه بعنصر ايجابيّ فعّال وهو العمل . ويرفع «كانط» قيمة العمل الى أعلى درجة ، اذ يرى : «أن الانسان هو الحيوان الوحيد الذى يجب أن يعمل»[١٤] .

ويتجلّى اعتزاز «كانط» بفكرة العمل فى العمل الذى يوجّهه الى كلّ من «روسّو» و «بيسدو» Basedou . فعنده أن الدعوة الى اللعب هى الخطأ الأكبر والخطر الأغبر فى ساحة التربية . فاللعب يحلّق بالطفل على أجنحة الخيال الى عالم وهميّ يستأثر بانتباهه ويستبدّ بإرادته ، فيغيب فيه عالم الواقع ، عالم التاريخ ، الذى يصنعه الإنسان بكدّه وجدّه ، والذى يبلور فيه العمل القيمة الحقّة له . « فيتحتّم أن يتمثّل عمل الإنسان الصادر عنه فى ابتكار وسائل وجوده وملبسه وأمنه ، ودفاعه عن نفسه (حيث لم تهبه الطبيعة من أجل تحقيق ذلك قرنَيْ ثورٍ ولا مخالب أسد ، ولا أنياب كلب ، بل يديه فقط) ، وجميع أساليب النسرية التى تجعل الحياة ممتعة ، وذكاءه ، بل وحكمته نفسها ، وحتى خيرية اراته»[١٥] .

إن العمل هو تحوّل المادة وانجاز الوظيفة ، ومن ثمّ تتمثّل فيه الطاعة

---

(١٣) يقول «كانط» : « ينجم عن كسر الإرادة نمط من التفكير الذليل» ، ارجع الى النص ص ٤٨٠ — الترجمة الفرنسية ص ١٢٣ . ولا يفوتنا ان ننوه بالمكانة العظيمة التى يختص بها «كانط» الإرادة الخيرة فى مضمار الأخلاق . راجع تصوّر الفيلسوف للإرادة فى القسم الأول بخاصة من كتابه أسس ميتافيزيقا الأخلاق .

(١٤) النص ص ٤٧١ / الترجمة الفرنسية ص ١١٠

(١٥) ص ٢٢٦ .

لحتمية قوانين الطبيعة . بيد أن العمل يعتبر فى الآن نفسه ذاتية وحرّيّة . ففى كل عمل « مشروع » يتولاه الإنسان تصميماً وتنفيذاً . وعلى ذلك ففى فكرة العمل تتحد الحرّية مع الخضوع والطاعة اتحادا تأليفيًا . فتكون التجربة التربويّة السياسيّة ، وشأن كل تجربة انسانيّة . هذا هو الدرس العظيم الذى يقدمه لنا « كانط » ويسبق به كلا من « فشته » و« هيجل » . أرأيت إلى الانسان إذ يعدّل العالم فهو يعدّل ذاته أيضاً ، وإذ يستثمر العالم فهو يستثمر طاقته وقدراته سواء بسواء !

وتأسيساً على ما تقدم فإن التصوّر التأليفى للعمل ، وهو التصوّر الموحد بين الحتميّة والحريّة ، يجتاز بالإنسان الطريق من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة . فالعمل يقضى من الإنسان أن ينخرط فى زمن الأشياء ، حيث يحدد الماضى الحاضر وعبره يتحدّد المستقبل . بيد أن ثمة زمنا آخر لا غنى عنه فى تكوين الشخصيّة الإنسانيّة ، ذلكم هو زمن الحرّية التى لا سبيل إلى ثقافة إلا عبرها . وفى زمن الحريّة — الزمن المرتبط بالمستقبل ، زمن ما ينبغى أن يكون ، بينما زمن الحتمية ، زمن الأشياء ، هو زمن ما هو كائن — لا يتكوّن الحاضر على أساس الماضى بل طبقاً لمخطّط المستقبل أى على ضوء « المشروع » تصميما وتنفيذا . وما « المشروع » إلا رؤية لحالة مستقبلة ممكنة وممتازة»[17] .

وإذا يربط « كانط » التربية بالعمل يبيّن لنا أن العمل يفضى إلى البهجة والمرح . فبالعمل ينفتح الإنسان على نفسه وعلى العالم وعلى المستقبل . وهنا تتجلّى قيمته ، حيث يكتسب الإنسان والعالم كل منها مضمونه ، ويكون لكل مغزاه . فالعلم ليس لغواً ، والإنسان ليس فراغاً ، وهنا يلتقى التاريخ مع العقل ليؤكدا للإنسان عمق الحياة . وانطلاقا من هذه القيمة يكتشف الإنسان حياة

---

(١٦) النص ص ٤٧٧ / الترجمة الفرنسية ص ١١٩ .

ليس فيها للضجر مكان . وفى هذا ملاحظة لكانط على جانب كبير من الخطورة والأهمية ، يقول الفيلسوف : « فى معظم الأحيان يحيا الإنسان حياة معدومة القيمة ، ويغدو موقفه هو التناقض بعينه : فبينما يضجر فى القسم الأكبر من حياته ويدركه الملل من طول الأيام ، إذ به يشكو ، حين تُؤذن ساعته من قصر الحياة . فالإنسان الذى لا يعبأ بالعمل يعيش أسير زمن الأشياء ، يثير فيه فراغ الاحساسات رِعدة الرعب ، ويهيمن عليه إحساس ثقيل الوطأة بموت بطىء ، أشدّ إيلاما من ضربة قدر تقطع بغتة خيط الحياة »[17] .

وعلى ذلك فبالعمل تمتلىء حياة الانسان، فينأى به نشاطه عن الضجر وينعش عقله بالحيوية ، ويُشيع البهجة فى أرجاء نفسه . فاذا به مُتقبل على الحياة كأنه يعيش أبداً ، لا يخطر له التساؤل عن جدواها ، ولا يلوذ بفلسفة الغموض والضياع التى تصيب التربية بالعقم. فإذا أصبح هذا الانسان الذى يربّى على هذا الأساس مربّيا ، لهدى تلاميذه إلى السبل القويمة التى تحقق لهم الفعالية وتكفل لهم النجاح ، بأن تجعلهم عناصر مبدعة ومنتجة فى حياة المجتمع الذى ينتمون إليه وحياة المجتمع الإنسانى بأسره . ومن ثم فمغزى الحياة عند المعلم يتخطى حياته هو وحريته ليغذى حياة الآخرين ويعزز حرياتهم[18] . فههنا تعم البهجة فتشمل التلميذ والمعلم . وها هى التربية ـ وهى أصعب مشكلة يواجهها الإنسان على حد قول « كانط » ـــ ، تغدو ،ومن حيث هى كذلك ،مصدر البهجة الأسمى والمتعة الأرقى التى يتذوّقها الانسان وينعم بها : متعة بناء شخصيته .

ولئن كانت الفلسفة النقدية ترتكز على الإجابات عن الأسئلة الثلاثة التالية:

---

(١٧) انثروبولوجيا كانط ص ٩٦ .

(١٨) ومن هنا اتجاه « فشته » إلى القول بأن الفيلسوف هو أقدر الناس على أن يبث فى الوجود معنى ، ومن ثم فهو أحقهم بأن يتولى مهمة المربى .

ماذا يمكنني أن أعرف ؟ ماذا يجب عليّ أن أفعل ؟ ماذا يسعني أن آمل؟ فإن هذه الأسئلة تنبع جميعها من السؤال التالي : ما هو الإنسان ؟ والتربية وحدها تستطيع أن تزودنا بالاجابة عن السؤال الأخير، فليست معرفة الانسان كمعرفة أى شيء من الأشياء ، بل هي تتمثل فى تشكيل شخصيته ليؤدى مهمته على المستويين القومى والعالمى . ولا غرو « ففى لب التربية يكمن السر الأعظم لكمال الطبيعة البشرية »[19] .

---

(١٩) النص ص ٤٤٤ / الترجمة الفرنسية ص ٧٤ .

٢ ـ التربية الفكرية

يرى « كانط » أن المدرسة ينبغى أن تستهدف تحقيق التوازن فى التعليم ، وبذلك يتوخى النظام التربوى استثمار ملكات الذهن استثمارا متكاملا ، فلا تكون عنايته بملكة منها على حساب الملكات الأخرى . ومن هنا ينبرى لنقد التعليم التقليدى الذى يضحى بالفهم والخيال من أجل الذاكرة ، ومن ثم ينصح بتجنيب الأطفال استظهار النصوص ، « فالتذكر أمر ضرورى ، ولكن لا يناسب الطفل أن نجعل منه تمرينا دائما بحيث يحفظ خطبا بأسرها وقصائد بطولها عن ظهر قلب[٢٠] .

والتعليم التقليدى بإيثاره للذاكرة وتقديمه لها لم يخُل فقط بالتوازن العضوى للذهن ، بل أخل كذلك بالترتيب القيمى للملكات العقلية ، وذلك بتركيز اهتمامه وقصر عنايته على الذاكرة التى لا يعدو نشاطها أن يكون نشاطا سلبيا مرددا ومكررا لما هو قائم بالفعل فى نظام الأشياء المحيطة بنا . وقد يحتج البعض بأن استثمار الفهم إنما يتلو استثمار الذاكرة ، وبالتالى يشكل استثمار الذاكرة فى فترة معينة جوهر التربية ، ولكن رد « كانط » على هذا يأتى حاسما فى قوله : « ينبغى استثمار الذاكرة منذ نعومة الأظفار ، ولكن ينبغى كذلك وفى نفس الآن ، استثمار الفهم[٢١] ولا يخفى أن ركون المرء إلى الذاكرة يميل به إلى السهل ، وينزع به ـ رغم ظاهر الأمر ـ إلى الإهمال والإتكال ، وقد يفضى الإفراط فى الاعتماد عليها إلى « عشق الآلية » و « طمس القدرات الإبداعية ».

---

(٢٠) النص ٤٧٣ / الترجمة الفرنسية ص ١١٢ .

(٢١) نفس الصفحة . .

وعلى هذا فإذا خلصنا التعليم من تحكم الذاكرة وسيطرتها ، فقد حررناه من أغلال اللفظية . ومن ثم ينبغى على المربى أن يضع الذاكرة فى مكانها المناسب من حيث هى وسيلة لتحديد الواقع . عند هذه النقطة يستخلص « كانط » المعنى الحقيقى للتربية الفكرية ، فالتربية الفكرية يتحتم أن تكون فى المقام الأول ممارسة للذكاء ، وليس ثمة ملكة أخرى تقوم مقامه . فالفهم ضرورى للانسان ليحيط بكل ما يتعلمه وما يقوله ، ولكى لا يردده دون دراية[٢٢] وفى هذه الممارسة تمرين للذكاء تتجنب فيه أن نبدأ من الكلى ومن قواعد مجردة ، كما تتجنب أن نبدأ من الجزئى ومن الواقعى دون مغزى عام . وهنا يحق لنا أن نتساءل : هل ينبغى أن تعطى القواعد فى التجريد أو ينبغى ألا تتعلمها إلا بعد أن نحسن استخدامها ؟ أو ينبغى أن تمضى الممارسة والقاعده جنبا إلى جنب ؟ هذا الموقف الأخير هو الأحكم فيما يرى « كانط » .

ويبنى « كانط » على ما تقدم أننا يمكننا من البداية وباتباع نسق سلبى إيجابى معا أن نصل إلى ما نبتغيه ، وذلك بأن نستعرض أمام فهمنا أمثلة ملائمة للقاعدة ، أو بأن نستخلص القاعدة الملائمة لحالات فردية . ويأمل « كانط » أن يتمخض عن التمرس بهذه التمارين فى المدارس تخريج شخصيات مثقفة لديها الكثير من المعرفة والقليل من الفهم . ولكى نجعل هذه التمارين أجدى وأخصب نستعين بمنهج « سقراط » حالما نبدأ فى التعامل مع الملكات الأعلى . وليس معنى هذا أن « كانط » يسلم بأن الأفكار كامنة أساساً فى الذهن . ويكفينا فى هذا الإشارة إلى أحد مبادئه الكبرى وهو المتمثل فى قوله : « كل معرفتنا تبدأ من التجربة »[٢٣] . وما ينبغى فى هذا الصدد هو أن يبنى الطفل

---

(٢٢) النص ٤٧٦ / الترجمة الفرنسية ص١١٧ .

(٢٣) كانط : نقد العقل النظرى (الترجمة الفرنسية ص ٣٩)

أفكاره بنفسه — على النسق السقراطى — بدلا من أن يتقبلها جاهزة من الخارج .

هذه الخواطر تفضى بنا إلى برنامج تعليمى يعد برنامجا متطورا لو قارناه بما كان ساريا فى المدارس الألمانية على عصر فيلسوفنا . ويختص « كانط » الجغرافيا بأرفع مكانة بين العلوم فى هذا البرنامج الذى يضعه لمشروعه التربوى . وعنده أنها العلم الممهد لسائر العلوم والفنون ، من فيزياء ورياضيات ورسم . وربما حدا به إلى الاهتمام بالجغرافيا ـ فضلا عن ذوقه الشخصى حيث كان ميالا للدراسات والكشوف الجغرافية — كون هذا العلم جياشا بالحركة والحياة معنيا بالنبات والحيوان ، يشغل العين والذهن معا . وفى هذا جاء قوله : « إن فى الخرائط الجغرافية شيئا مايخلب لب الاطفال حتى اصغرهم سناً »[٢٤] : بيد أنه يجعل للرياضيات مكانا مرموقا ايضا ، وليس هذا لما تمتاز به من حيث الوضوح واليقين والبداهة فقط ، بل لما لها ايضا من قيمة تربوية . فبفضل الرياضيات يستطيع الإنسان أن يقيم ميزان التعليم ، موفقا بين المعرفة من جهة وبين قدرات الذهن من جهة أخرى . وفى هذا يقول « كانط » : « يجب على المرء فى تعليم الطفل أن يسعى إلى أن يربط شيئا فشيئا المعرفة بالقدارت . ومن بين جميع العلوم يبدو أن الرياضيات تشق الطريق الوحيد لتحقيق هذا الهدف تحقيقاً وافيا »[٢٥] .

فإذا تساءلنا عن مكان اللغات والبلاغة فى هذا البرنامج ، لرأينا أن « كانط » لا يبغى إهمالها ، ولا يستهين بشأنها ، إلا أنه يستهجن أن يتركز الاهتمام على حفظ كلمات من اليونانية أو اللاتينية أو هذا التعبير أو ذاك فى لغة من اللغات . ولا غرو فإن الهدف الأعم للتربية هو — كما ألمعنا — بناء الشخصية .

---

(٢٤) النص ٤٧٦ / الترجمة الفرنسية ١١٨

(٢٥) النص ٤٧٤ / الترجمة الفرنسية ١١٦

٣ ـ التربية الأخلاقية

التربية الأخلاقية هى الأعمق ، ومن ثمّ لاينبغى أن تغرب عنا أهميتها فى كل مرحلة من مراحل التعليم . ومع كون الطفل يجهل المعنى الأخلاقى للوجود ، ومع تعذر إفهامه له إفهاما مباشرا ـــ [٢٦]« فيا لضيعة مايبذل من جهد فى التحدّث عن الواجب إلى الأطفال » ـــ فعلى المربى ، مع ذلك ، أن يوجه إليه أعظم انتباه . ولما كانت المدرسة تعد رجال المستقبل ، فإنها تحرص على تنمية القدرة على الانتفاع بثمار العلاقات الإجتماعية إنتفاعا حكيما ، ويدعو « كانط » هذه القدرة التبصر . وينضاف التبصر إلى ما اكتسبه الطفل من مهارات بدنية وبراعات فكرية ، وتتكامل هذه العناصر كلها لتشكل طابعه الأخلاقى .

فإذا تساءلنا : كيف نهىء الطفل للتربية الأخلاقية ؟ لأجابنا « كانط » بأن ذلك يتحقق من خلال العمل . فبانخراط الطفل فى العمل يخضع لقسر النظام ، ويمتثل لإنضباط المدرسة . وينجم عن ذلك ، لامحالة ، ممارسة الطفل لنشاطه الذاتى فيتحول القسر شيئا فشيئا من قسر مفروض عليه من خارج إلى قسر داخلى . ويكف الطفل بالتدريج عن تمثل الطاعة على أنها طاعة للغير ، ويتبلور لديه التصور بأنه يطيع نفسه ، وهنا يكتشف بعمق حريته ، ويتحقق له الاستقلال الذاتى لإرادته .[٢٧] ومن هنا نتبين أن التربية الأخلاقية تنحى جانبا ، وقدر المستطاع ، الانضباط ، لكى تستند إلى الحرية . ومعنى هذا أن يعمل الطفل وفق قواعده

---

(٢٦) المنص ص٤٨٣/الترجمة الفرنسية ص١٢٩ .

(٢٧) راجع مايقوله « كانط » عن القاعدة الذاتية هامش ص١٠٨ من « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » .

هو ، ألا يقبل فقط ما هو خير ، بل يفعله لأنه الخير . [٢٨]

ويناط بالتربية الأخلاقية صياغة الخلق، فماذا عساه أن يكون؟ يرى «كانط» أن « الخلق ، يتألف من القدرة على العمل طبقا لقواعد » [٢٩] و « . . . فى حزم التصميم الذى يقدم به الإنسان على فعل أمر ما ، وكذلك فى التنفيذ المحقق له» [٣٠]. فالخلق يتشكل بفضل الحزم فى اتخاذ القرارات أيا كان المزاج ولا محيص عن تنحية المزاج جانبا لتأثره بالانفعالات الطارئة والأهواء العارضة ، وهو من ثم لا يؤمن جانبه. وينبه « كانت » إلى أن عدم الالتزام بالحزم يجعل الإنسان ألعوبة فى يدى الأحداث، لا يتخذ مواقفه بل تفرضها عليه فرضاً مجريات الأمور . ومن ثم ينبغى علينا أن نعود الطفل على الحزم من خلال النظام. ولا غرو فإن انتظام النشاط يجنبنا تشكيل شخصيات مهزوزة ، متقلبة ، وتائهة . ولا شك أن الطفل حين يتطبع بالحزم سيأتى تصرفه طبقا لقواعد عامة أو قوانين يتشرب بها تدريجيا. ومن ثم يتحول الانضباط من الظاهر إلى الباطن ، ويغدو الطفل سيد نفسه .

ومن هنا التوجيهات الأساسية فى تشكيل الخلق : فيتألف الخلق من لحظات ثلاث جوهرية : الطاعة ، والصدق ، وروح الجماعة .

ولقد رأينا أن الطاعة ينبغى أن تتحول إلى داخل الانسان فتغدو طاعته ذاتية ، وفيها تتمثل الحرية . هذه هى اللحظة الأولى فى الخلق التى يمكن أن نمثل لها بغير تناقض فى القاعدة التالية : « أن يفكر الانسان دائما بنفسه » . فالفعل لم يعد يصدر طبقا لأمر خارجى ، وإنما هو يتحقق رضوخاً لأمر نابع من الباطن . وعلى ذلك فالطاعة الكاملة هى طاعة الانسان بحزم لنفسه من

---

(٢٨) النص ص ٤٧٥ / الترجمة الفرنسية ص ١١٧
(٢٩) النص ص ٤٨١ / الترجمة الفرنسية ص ١٢٤
(٣٠) النص ص ٤٨٧ / الترجمة الفرنسية ص ١٣٥

حيث هو كامل عاقل. ولهذا يتوخى المربى الامتناع عن إصدار الأوامر للطفل وعن الافراط فى انزال العقاب به . بل خليق به أن يعمد إلى توجيه الطفل بالأسلوب السقراطى نحو إدراك الاسباب التى تفرض عليه إنجاز فعل من الأفعال ، « فالطفل يجب أن يسلك طبقا لقواعد يدرك بنفسه ما تنطوى عليه من عدالة » . [٣١] وعند « كانط » أن هذا أمر صعب عند الطفل الصغير ، بيد أنه ممكن لدى المراهق . ولذلك يجمل بالمربى أن يتجنب بكل ما يستطيع من حرص رهن سلوك الطفل بمعايير الثواب والعقاب . يمكن للمربى ، بالتأكيد ، أن يضمن طاعة الطفل بإثابته على أفعاله الطيبة ، وانزال العقاب به لأفعاله السيئة. بيد أن طفلا كهذا يتمخض عنه ، فى المستقبل ، شخص مهتز ، يفكر ويعمل طبقا للملابسات ، وينساق وراء الظن ؛ همه أن يجنى الفائدة ويتجنب الضرر .

واللحظة الجوهرية الثانية فى تشكيل الخلق هى الصدق . فكانط يعلق أهمية كبيرة على الصدق ، إذ يرى أن الانسان الذى يكذب لاخلاق له . وكثيرا ما يستشهد بما جاء فى الكتاب المقدس من أن الشر لم يدخل العالم بالجريمة وإنما بالكذب [٣٢]. ولعل فى الوسع أن نصوغ قاعدة الصدق على النحو الآتى : يفكر الانسان دائما متفقا مع نفسه . لأن الكذب هو قبل كل اعتبار، اختلاف الانسان مع نفسه اختلافا يحط من مستوى الكبرياء الانسانى . ومن هنا يرى « كانط » فى الصدق السمة البارزة فى الخلق [٣٣] . على أننا ننبه إلى أن « كانط » لا يبغى بالصدق أن يكون صدقا فظا ينطوى على قول الحقيقة مهما كانت الظروف ، إذ تستلزم بعض الملابسات شيئا من الإخفاء [٣٤] .

---

(٣١) النص ص ٤٨٠ / الترجمة الفرنسية ص ١٢٤

(٣٢) إرجع إلى ص ٦٠ — مقدمة فيلونتكو للترجمة الفرنسية .

(٣٣) النص ص ٤٨٤ / الترجمة الفرنسية ص ١٢٩

(٣٤) النص ٤٨٦ / الترجمة الفرنسية ص ١٣٣ كذلك النص ٤٩٠ / الترجمة الفرنسية ص ١٣٨ .

أما اللحظة الجوهرية الثالثة ، أعنى روح الجماعة فإنها تتكامل مع اللحظتين الآخريين ، الطاعة والصدق ، فينجم عن ذلك رسوخ الطابع الأخلاقى. وفى روح الجماعة يتجلى لنا البعد الارسخ للشخصية الانسانية ، فيما يرى الفيلسوف ، أعنى الآخر، وذلك بأن يفكر الانسان دائما بأن يضع نفسه موضع الآخرين، وبذلك يكسر طوق الفردية منخرطا فى سلك المجموع، حريصا على أداء دوره الحضارى. فكانط يرى أن التنشئة الاجتماعية للطفل ليست قاصرة على التعاطف ، بل ينبغى أن تتخطى ذلك بحيث يعتاد الطفل الحرص على حقوق الآخرين . وينجم عن ذلك الهدف الأسمى ألا وهو ابتغاء الحق لذاته ، ومن هنا تنبنى الصداقات وطيدة على أساس من مشاعر صافية .

وثمة نداء يحرص عليه « كانط » ،حيث يناشد المربين أن يبذلوا قصاراهم فى الاعتزاز بكرامة الطفل وتوطيد كبريائه ؛ فالإساءة الكبرى للأطفال هى أن تقرع اسماعهم الفاظ فظة قاسية تخدش الحياء وتذل الكبرياء ، وأسوأ من ذلك ايضاً تدليلهم . إن كبرياء الإنسان ينبع من كونه كائنا عاقلا ، أحكامه توزن بميزان العقل وحده . فلنعامل الطفل على هذا الأساس فنصونه من الاذلال ونناى به عن الدلال . (٣٥)

---

(٣٥) استرشد فى ذلك بما يثيره الفيلسوف من مشكلات تربوية فى كتاب « نقد العقل العملى » ،ص ١٦٦ (الترجمة الفرنسية لجيبلن / باريس ١٩٦٥)

E. Kant Critiqne de la Raison Pratique (K. Giblin) Paris 1966. P. 166.

الفكر المعاصر

هل قدمت الفينومنولوجيا جديداً للعلوم الانسانية ؟

د. صلاح قنصوه

يفترق أنصار الفنومنولوجيا عن أصحاب الاتجاهات الوضعية فى أنهم يتصدرون لمشكلة الموضوعية فى العلوم الإنسانية على نحو صريح مباشر. فأصحاب منحى الوقائع الخارجية والمعطيات الحسية المقيسة يقنعون بإحالة القضية بأسرها إلى النموذج القياسى paradigm للعلم الطبيعى حيث ينكرون الفروق بين العلوم الإنسانية والطبيعية، وحسب الباحث أن يلتزم بمزاولة المنهج المتفق عليه فى العلوم الطبيعية، لأن فيه الحل الحاسم لمشكلة الموضوعية - قاعدة العلم ومحوره - التى سرعان ما يختفى شبحها، كمشكلة، أمام هـــذا المنهج، وتذوب الأوهام الميتافيزيقية التى تكتنفها. أما الفينومنولوجيون فيبادرون إلى التوكيد الصارم للخلاف بين العلوم الإنسانية والطبيعية، ويتوجهون إلى قلب المشكلة توطئة لتأسيس جذرى للعلوم الإنسانية، وتقديم الحل الذى يرونه نهائياً ووحيداً، ويقينياً.

وتأكيد التمييز الخاص بموضوع الدراسة، والإلحاح على ابراز نوعية الظاهرة الإنسانية هو معقد الخلاف بينهم وبين غيرهم، لأن المنهج فى نظرهم أمر لاحق أو تابع لموضوع الدراسة، وليس له الأولوية التى أفردها له الوضعيون. وطالما كان موضوع البحث فى العلوم الإنسانية متميزاً عن الموضوعات الطبيعية، فلابد أن يتميز كذلك عنهم.

وليس أصحابنا ممن يستخدمون هذا الفارق هراوة يهوون بها على رءوس

علماء الطبيعة مثلما فعل برجسون ، و أنامونو ، و أورتيجا إى جاسيه وغيرهم ، بل هم يعترفون بالمشروعية العلمية لكلا المجالين من الدراسة . فالطبيعة ليست هى الإنسان ، وما يصلح منهجاً لتعليل وقائعها ، لا يصلح أسلوباً لتفهم «ماهية» الإنسان .

والذى يفرق هذه العلوم عن تلك أمران يتصلان بالموضوع والمنهج معاً . أولها : الطبيعة النوعية للظاهرة الإنسانية . وثانيهما : العلاقة الخاصة بين الباحث وموضوع بحثه .

فى الموقف الوضعى نجد افتراضاً مضمراً ، أو معلناً أحياناً ، هو التسوية والمعادلة بين الإنسان وموضوعات الطبيعة . أما الموقف الفينومنولوجى فيبدأ بإعلان إنكاره لهذا الافتراض وإبداله بما يناقضه . فإذا ما خضعت مظاهر السلوك الخارجى للإنسان لمنهج مشترك ، فثمة ما يند عن هذا الخضوع للمنهج الطبيعى . وهو الذى يعين ، على الأصالة ، الموضوع الخاص للعلوم الإنسانية وهو « الذاتية » .

وينبغى هنا أن نفرق بين دلالتين للذاتية فيما يتصل بالدراسات الإنسانية . إحداهما ، وهى الأشهر ، هى التى نجدها لدى من يعارضون أصلاً إمكان قيام علوم للإنسان والمجتمع . والدلالة الأخرى ، وهى التى تعنينا هنا ، تقوم فى نطاق هذه العلوم نفسها ، كموضوع مشروع للعلم ، تتحدد بتصور خاص للإنسان ، وتناول معين له يحرص على النفاذ إلى « داخل » الظاهرة الإنسانية ، أو بحسب تعبير الدكتور عثمان أمين الأثير « جوانيته » . فالوجود الإنسانى أو الظاهرة الإنسانية على كافة مستوياتها تتميز « بالوعى » الذى يقصد إلى « المعنى » ويهدف إلى « القيمة » ، من خلال « تجربة معاشة » لها « تاريخيتها » الخاصة المتفردة فى الزمان والمكان . وعلى هذا ، فإن البحث العلمى عليه أن يستنبط طرائقه التى تيسر له النفاذ إلى هذا الداخل الحى لبلوغ الموضوعية عبر « تفهم »

Verestehon [1] مبـاشر يمضى بالبـاحث إلى الأساس الصلب الذى يقيم عليـه تفسيراته وتأويلاته للظاهرة الانسانية والاجتماعية .

ولأنهم يعلقون أهمية قصوى على العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه ، فمن المألوف عند أصحاب هذا الاتجاه أن يمزجوا ، هنا وهناك ، بين التجربة (أو الخبرة) ، ونقد التجربة .

ولذلك يتردد لدى معظم أصحاب هذا الاتجاه إصطلاح « الترنسندنتالية » ، ولـكن بغير الدلالة التى أسبغها عليها كانط .

ولا يعنى حرصهم على الذاتية والتغلغل إلى باطنها أنهم يكرون راجعين إلى ما سبق أن عارضه الوضعيون من الاتجاهات المنهجية المعتمدة على الاستبطان ، بل الأمر على النقيض من ذلك فى أغلب الأحيان، لأنهم لا ينظرون بعين التقدير إلى الاستبطان الذى لا يفى وحده بتحقيق الموضوعية ، بل يسعون إلى ربط تصورهم للذاتية بما يتجاوزها من قاسم أو أصل مشترك يوشك أن يكون « عقلا موضوعياً » مثل « الأنا الترنسندنتالية » عند هوسرل . فعالم الذاتية المشتركة أو « البين ذاتية » intersubjectivity فى حاجة إلى من يضمن صدقه وموضوعيته عبر وسائطهم المنهجيـة كالتفهم ، والتوحيـد الشعورى أو « التشاعر » Einfuhlung.

---

(١) آثرنا ترجمة ذلك الاصطلاح الألمانى «بالتفهم» تمييزاً له عن الفهم الذى الذى يقارب لفظاً ألمانياً آخر هو Begreifen الذى لا ينقل المعنى الخاص المقصود بالتفهم كمنهج مستقل . فكلمة الفهم تشير إلى الغاية التى تهدف إليها كل المناهج والعلوم بينما تتضمن كلمة « تفهم » العربية لوناً من المشاركة والتواصل والتواد ، وهو ما يزكيها مقابلاً للأصل الألمانى . ولعل ذلك أن يكون أفضل من استخدام علماء المناهج الـكاتبين بالانجليزية والفرنسية للأصل الالمانى والابقاء عليه دون ترجمة .

ولاريب أن البحث فى العلوم الإنسانية كان فى حاجة إلى تجلية الصلة بين الباحث وموضوع بحثه، وهى العلاقة التى تجنب الوضعيون دراستها لأن موقفهم من العلوم الإجتماعية ومنهجهم فى تناولها لايثير بحكم طبيعته مشكلة من هذا الطراز ، فنوعية الظاهرة الإنسانية ومنهج علومها لايختلفان جوهرياً عماهو قائم فى العلوم الطبيعية . فهكذا يتم عند الوضعيين حل مشكلة العلاقة بين الباحث وموضوعه ، أو مشكلة الموضوعية بعبارة أخرى ، بإلغائها واستبعادها من قائمة المشكلات .

وإذا ماكان ثمة قطبان هما الباحث من جهة والموضوع من جهة أخرى ، فإن الوضعيين قد دمجوا بينهما لحساب الموضوع، بينما اتخذ الفينومنولوجيون المنحى المضاد ، فدمجوا بين القطبين ولكن لحساب الذات .

ورغم سخط الفينومنولوجيين على المذهب المثالى بصورته التقليدية ، فإنهم يتفقون معه فيما يسلم إليه من الوجهة المنهجية ، ومايفترضه من مصادرات . فالإنسان الذى يتحدثون عنه سواء كان ذاتاً خاضعة للدراسة أو باحثاً فيه ، هو إنسان ، أو صورة إنسان بالمعنى الأرسطاطاليسى، قد استقرت معالمها وتحددت قسماتها وماهيتها ، فهو الإنسان العاقل الرشيد الذى وهبت له قدراته ومشاعره وقصوراته دفعة واحدة . ولابد أن يكون هو الإنسان الذى يعرفه كل منهم فى نفسه ، أو فيمن يخالطهم فى مجتمعه وعصره ، على أن تكون هذه الصورة عن الإنسان المتمدين السوى خارج الزمان الذى لاصلة له بالتاريخ ، أو تدرج اكتسابه لفاعلياته وقدراته ومشاعره على النحو الذى تحقق للإنسان الأوربى فى هذا العصر خلال محاولات النجاح والإخفاق فى مواجهة أو تجاوز المطالب العضوية والنفسية والإجتماعية المتطورة . والتجربة المعاشة أو الوعى يبدوان كما لو كانا حاضراً مستمراً لاماض له ولامستقبل . فالزمان عنه هوسرل ، كما جاء فى محاضراته « فنومنولوجيا الشعور الداخلى بالزمان » ، ليس خطاً (تقدمياً)

بل شبكة من الأفعال القصدية وهى التوتر tension ، والاستبقاء retension والترقب pretension .

ومن هذا التصور الضمنى للإنسان ، باحثاً أو موضوعاً للبحث ، جاء افتراضهم لليقين المطلق لأفكارهم ومناهجهم . فالأمور جميعاً تكاد ماهياتها أن تكون محددة ، وليس علينا إلا أن نصل إلى الذات فى صفائها ، أو إلى العقل فى نقائه لنستلهمهما المعرفة الصادقة الموضوعية .

غير أن الفينومنولوجيين لايتركوننا وحيدين مع الذات ، بل يطمئنوننا قبل كل شيء ، بوجود ضمان يكفل الموضوعية واليقين . فمثلمايكون « الصدق الإلهى » عند « ديكارت ، هناك الأنا الترنسندنتالية ، عند هوسرل . ويضيفون إلى هذا الضمان الثقة بالحدس الذى لايأتيه الباطل ، ولاتجوز عليه أغاليط التجارب الطبيعية وانحرافات الحواس . إلا أننا لا يمكن أن نسلم معهم بما يفضى إليه الحدس من يقين لأنه يقين لاشأن له بالعلم ، لأنه لايعين الطرائق التى نتحقق بها من صحته ، فما جاء بالحدس لايثبته إلا الحدس ، كما يقول هوسرل ، ومن ثم فهو يقين فردى لا يمهد سبيلا نحو الموضوعية العلمية .

وكيف نضمن صحة ما كتبه أصحابنا وهم جالسون إلى مكاتبهم ، ونتثبت من صدقه خارج غرفات المكاتب ؟ لاشك أن ماكتبه هؤلاء جاء نتيجة تعمقهم فى معنى تجاربهم المعاشة . ولكن ماهى الطريقة التى بمقتضاها نسلم معهم بأن تجاربهم هى النموذج التى ، يمكن أن يتكون لدى غيرهم من البشر خارج مجتمعاتهم وعصورهم ؟

فهناك إذن خلط بين مسألتين هما : كيف نفكر ؟ وفيم نفكر ؟ فربما نقبل منهم تحليلهم ووصفهم للطريقة التى نفكر بمقتضاها ، ولكن ذلك لايسوغ قبولنا لما يفكرون فيه من موضوعات ، أو تصورهم وإثباتهم لهذه الموضوعات .

وقد تكون للمنهج الذاتى أهميته فى التحليل المستقطب ؛ بمعنى تحليل وتقويم أو نقد عناصر الذات العارفة وليس موضوع المعرفة . وبموجب ذلك لايكون لمثل هذا التحليل الأهلية أو المشروعية فى بناء أو إنشاء المعرفة التى قد تزعمها هذه الوجهة من النظر . فهو تحليل مستقطب لأنه ينجذب فقط إلى أحد مكونات الموقف المعرفى ويغفل جوانبه الأخرى رغم محاولة اغراقنا فى مصطلحات تبدو عليها الصيغة الموضوعية مثل التجارب والوقائع القصدية ، والمقابل الموضوعى والتقوم (أو التكوين) وغيرها من مصطلحات . فلاريب أن الفينومنولوجيا تعترف بالقطب الآخر ، ولكن ريثما تلحقه وتضمه إلى القطب الأول وهو الذات . فهل هى مضى إلى الأشياء ، كما يعلن شعارها الدائم ، أم ترى هى عودة إلى رحم الذات ؟ ولقدكان هو سرل فى هذا الصدد واضحاً غاية الوضوح عندما اختتم كتابه « تأملات ديكارتية » بعبارة أغسطين المشهورة : « فى داخلك أيها الإنسان تسكن الحقيقة » .

« in te interiore homine halitat veritas »

وقد قدم لها هو سرل قائلا :إن حكمة دلف «إعرف نفسك» ، قداكتسبت معنى جديداً ، فالعلم الوضعى هو علم الوجود الذى ضاع فى العالم ، ويجب أولا أن يفقد العالم فىالتعليق الفينومنولوجى لكى نسترده فى وعى الذات لذاتها وعياً كلياً إن المجتمع والتاريخ عند الفينومنولوجيين — فى التحليل الأخير — مؤلف من ذوات ووقائع فردية ، ولاخلاف حول هذا . ولكن ثمة طرق متعددة لتناولها . فالفن مثلا يأتى أولا ؛ فهو الذى يحتفظ بهذه الفردية العينية لايعدوها. كذلك تتناولها الفلسفة ولكن على أساس منظور شمولى قائم على « افتراضات» واسعة لاتقبل التحقق من صحتها على نحو مباشر كما يصنع العلم « بفروضه » . غير أن العلم هو الذى يبدأ من هذه الفرديات ولكن ليتخطاها إلى التعميم الذى يقبل التثبت من صدقه أو كذبه .

بيد أن هذهالأمور جميعاً تمتزج معاً عنه أصحابنا عندمايضعون الفن والفلسفة

والعلم فى سلة واحدة . أو على مستوى واحد هو الذى يزعمون أنه العلم ، أو هو بوصفها علما محكما كما يشير عنوان بحث مشهور لهوسرل .

فإذا ما تأملنا وصفهم لتجاربهم المعاشة ، وهو ما يقدم مادة للفن، لوجدناه مضفورا بوجهة نظر شاملة للإنسان فى العالم ، وهذه فلسفة ، فى عين اللحظة التى يستخلصون عندها من هذا وذاك قضاياهم العامة التى يعدونها تأسيساً وإنجازاً للمشروع العلمى فى العلوم الإنسانية . ويتم ذلك لديهم دون انتقال من مستوى إلى آخر . فالحد الأدنى الذى ينبغى أن نعتمده مميزاً للعلم عن غيره من أنشطة الفكر هو ما يمكن اختبار صحة قضاياه بين من يستخدم منهجه وإسلوبه أو هو مايقوم على الاتفاق بين باحثيه ويؤدى إلى حسم ما يثور بينهم من خلاف إذا ما التزموا اسلوبه . ولا تعنى الموضوعية بذلك سوى إتاحة الإمكانيات المنهجية لبلوغ الاتفاق أو هى بعبارة أخرى، الاتفاق على وسائل حسم الخلاف. على حين تشتبك الأمور عند الفينومنولوجيين بحيث نعجز عن الاقتناع بقضاياهم « العلمية » إلا إذا سلمنا منذ البداية بمصادراتهم الفلسفية ، ونكون بذلك إزاء عقبة حقيقية فى وجه تحقيق الموضوعية العلمية . فالموضوعية لدى الفينومنولوجيا ليست شرطا ومطلبا بقدر ما هى أمر محقق بالفعل فى نظرها . فالقول بأنها الحقيقة التى تصدق دائما لدى الجميع ، يمكن أن تكون تعريفا وشرطا ومطلبا يحثنا على إنجازه كهدف ، ولا يكفى أن يقال إن الناس جميعا ودائما يصنعون كذا وكذا فى تجاربهم المعاشة ، ويفكرون على هذا النحو أو ذاك لكى يلتقى طرفا الدائرة بين المطلب وتحقيقه بل علينا أن نضع من الأساليب والشروط مايتيح لنا أن نتثبت من صحة كل مايُطرح من دعوى ، وإلا كنا كمن يرفع قدمه ويخفضها دون أن يتقدم خطوة على الطريق .

ولننظر فى « التفهم» وما يقترن به من «تشاعر» فهم يزعمون أنه المنهج الملائم لنوعية الظاهرة الإنسانية . ولا يليق بنا أن نشك فى أهمية هذا الأسلوب عندما

يتصدى لدراسة بعض الظواهر الإنسانية إذا ما يتيسر لنا أن نحدد مهمته وإمكاناته. غير أننا لن نقع فيه على جديد اللهم إلا ما يمكن أن نصوغه فى عبارة فظة هى : أن نضع أنفسنا موضع الآخرين . وحتى هذا فإنه يتضمن افتراضا مسبقاً بأن الآخرين يشعرون ويسلكون مثلما نشعر ونسلك . وهو افتراض لاينبغى أن نبدأ به ، بل الأحرى أن نبدأ باثباته إذا كان علينا أن نعتمد عليه .

ورغم بساطة هذا «المنهج» فقد ارتدى عند الكثير من علماء النفس والاجتماع أثوابا كثيفة من الاصطلاحات . فزنانيكى Znaniecki يتحدث عن « الخبرة بالانابة » Vicarious experience مصدراً للمعطيات السوسيولوجية المتعلقة بما يسميه « بالتعامل الإنسانى » . كما يتحدث ماكيفر عن عملية «اعادة البناء الخيالية» imaginative reconstruction ويلح سوركين على استخدام ما يدعوه «بالمنهج المنطقى المشمول بالمعنى» logico. meaningful Method وكذلك هناك ما يسميه فرانز الكزاندر « بالقياس (المنطقى) الانفعالى » emotional syllogism

ولئن قنع الوضعيون بالارتباط الظاهر بين المتغيرات دون التعمق فيما يجرى من تغير أو تفاعل داخلى بين هذه المتغيرات مما يجعلها على هذا النحو أو ذاك ، فإن الفينومنولوجيين يسعون ، بالتفهم ، إلى النفاذ إلى هذا التتابع الداخلى الذى يتوسط بين المتغيرات المستقلة والتابعة ، كما يسميها التجريبيون . وهنا يفيد التفهم فى التنبيه إلى قصور المناهج الوصفية والسلوكية ، ولكنه لا يقدم لنا منهجا بديلا محدد الخطوات لاثبات هذه المتوسطات . فنحن « نتفهم » تصرفاً إنسانيا معينا إذا ما كان بوسعنا أن نطبق عليه تعميما مؤسسا على تجربة شخصية . وهذا الضرب من التعميمات التى لابد أن يعدها الفينومنولوجيون معايير أو مبادىء للسلوك لم تسجل من قبل فى المراجع العلمية ، ويمكن افتراضها بحسب مقتضى الحال ، وتقبلها بوصفها قضايا عامة رغم أنها لم تقرر على أسس تجريبية . فإذا ما كانت عملية التفهم منطوية على تطبيق معرفة نملكها من قبل ، وتبدو لنا أمراً

يقيناً بذاته ، فإنها لاتفيد إذن كوسيلة للكشف، بل فى وسعها ،فى أفضل حالاتها، أن يؤيد مانعرفه من قبل . كما يمكنها أن تتيح الكثير من الاستبصارات فى المراحل الاستطلاعية عن دراسة موضوع من الموضوعات بحيث يمكن أن تفيد فى وضع الفروض ،ولكن ليس فى مقدورها أن تتحقق من صحة هذه الفروض أو كذبها ، وتلك هى قضية ، المنهج فى العلم ، كما هى أساس الموضوعية على السواء .

وإذا ما تأملنا الصرح الهائل للفينومنولوجيا لوجدنا أن أكثر موضوعات الدراسة لديها مشكلات أفضى إليها منهجها ومصادراتها الأولى أكثر مما هى مشكلات خليقة بالبحث العلمى . فالإنطواء على الذات ، والتعليق والتكليف والرد ، لابد أن يثير مشكلات وجود الآخرين، والاتصال بين الذوات وغيرها من مشكلات تزخر بها مؤلفات هوسرل . وقد تتضارب الآراء حول أهمية أو جدوى انشغال الباحثين فى العلوم لإثبات وجود الآخرين من البشر، ولكن لايثور الشك حول ضرورة البحث فيما يميز - موضوعيا - بين ما هو واقعى ، وماهو موهوم مختلق ، ولسوء طالع العلوم الإنسانية لم يكن ذلك مايبعث الحماس لدى هوسرل من أجل دراسته .

وقد عنى هوسرل بالرد الماهوى والأبنية والعلاقات الماهوية وأولادهما أهمية أنطولوجية مستقلة. فإذا ماقصدنا بالماهية، كما يقول فاربر الفينومنولوجى المرتد أن «بدونها كان من الممكن ألا يكون الشىء ما هو عليه» ، فليس هناك مايضمن الواقع المستمر للماهية ، لأن السمات الماهوية للشىء قد تتوقف عن الوجود مع الحادثة العينية الموضحة لهذه السمات . فالماهيات إذن يمكن أن تكون أموراً تخص المعرفة موضحة بوساطة الحوادث ، ولكن بدون استقلال أنطولوجى، ودون أية مكانة أنطولوجية ممتازة ، فالماهية المنفصلة محض وهم . [1]

(1) M. Farber, "Toward Naturalistic Philosophy of Experience" in Diogenes. No. 60 1967. P. 118.

ويمكن للرد الفينومنولوجى والتأمل الانعكاسى أن يُتخذ بوصفة إجراء منهجياً يفيد فى تعليق الحكم على كل الاعتقادات ، والتثبت من أن شيئاً لم يؤخذ بسذاجة على محمل التسليم ، وأن كل الأسئلة المتعلقة بالبينات والأدلة ستثار وسيجاب عليها إن كان ذلك ممكناً . ولابد أن الأمر سيكون شديد البساطة فى حالة الموائد ، والأشجار والمكعبات التى شغل بها هوسرل واحتفى بها أشد الاحتفاء فى معظم كتبه . غير أن الأمر يختلف فى حالات أخرى مثل بحث حالات الصراع الاجتماعى الذى يتعدد فيه الفاعلون وتتعارض تصوراتهم. فالتحرر من التحيز أمر لازم إذا ما كان لنا أن نقرر شيئاً صادقاً على نحو موضوعى . وتقرير ملاحظ واحد يجب أن يفحص فى صلته مع كل الوقائع المتعلقة ، ولابد أن يقارن ، إذا كان ذلك ممكناً ، مع تقارير ملاحظين آخرين . وإذا ما كان لمثل هذا التقرير حدوده التجريبية وصعابه ،فماذا يمكن أن يقال عن التأملات الانعكاسية عن حالة الصراع هذه ! فإذا ما استخلص المرء « الماهية » أو التزم فحسب بما هو « ماهوى» فينبغى عليه أن يكون على حذر خشية أن تفوته العينية الكاملة للكائنات الإنسانية الحية فى علاقتها الاجتماعية الفعلية .

ويبدو أن وابل الاصلاحات الفينومنولوجية مثل النوئيما Naema (موضوع الفكر) ،والنويسيس Noesis (فعل الفكر) ،والموضوعية القصدية والماهوية إلخ ، وعدم التقرير الواضح للمستوى الوقائعى للخبرة أو التجربة ،هذا الوابل من المفهومات يبدو أنه أشد الوسائل فاعلية فى التخلص من المشكلات الحقيقية المثارة فى الحياة الاجتماعية وإدارة ظهورنا لها . ولعل المكانة اللائمة التى يجوز أن نُسلم بها للتحليل الفينومنولوجى هى ما تشغل كنوع من التحليل الاستاتيكى ،وهو أمر لا غنى عنه بطبيعة الحال .

وقد يدعو للدهشة أن هوسرل فى تأسيسه للعلم وللفلسفة معاً لم يكن على دراية واسعة بتطورات العلم .فهذا هو ما يصادفنا فى تصوراته للمفهومات العلمية ودورها فى البحث . فقد كان حريصاً على التصور النيوتونى للمفهومات التى كان يعدها نتاج تجريد مثالى من الوقائع والتجارب . بينما هو فى تصور أينشتين ومعه العلم المعاصر ، ابتكارات عقلية حرة يصطنعها الباحث من أجل مزيد من الفهم والاستيعاب ويمكن أن تستبدل بغيرها[1] وتصادف مثل ذلك أيضاً فى وقوفه عند الهندسة الاقليدية التى يصفها بأنها « العلم الماهوى للمكان » وقد جعلها مع الفينومنولوجيا علمين للماهية[2] . ويبدو أنه لم يفطن إلى تعدد الهندسات اللا إقليدية بقدر تعدد واختلاف مسلماتها وتعريفاتها ومبادئها ، ومن ثم يغلب عليها طابع الابتكار العقلى الذى لا يشترط فيه سوى سلامة الاستنباط وخصوبة الاستنتاج ، فهل ينشد هوسرل للعلوم الانسانية أن تحتذى هذا المثال ؟

وإذا كانت الماهية تفترض الثبات ، فإن أمثلة هوسرل المختارة مأخوذة من مرحلة معينة من مراحل تطور العلم ، وبالتالى فإن هذه الثوابت نفسها تتغير وتتبدل وحينئذ لن نجد بين أيدينا من ماهياته شيئاً صلبا نستند إليه فى تأسيس للعلوم الانسانية .

ويمتزج تصور هوسرل للعلم بتصوره للفلسفة ،فقد أراد للفلسفة أن تكون علماً دقيقاً محكماً . وقد وقع بذلك أسيراً لأوهام وإغراءات كل ضروب ما يسمى

---

(1) A. Einstein, « Method of Science » in The Structure of Scientific Thought edited by E. Madden. London Routledge and Kegan Paul, 1960. P. 82 .

(2) E. Husserl. « Ideas, » trans. by W R. Gibson. London : George Allen & Unwin, P. 225

« بالفلسفة العلمية » التى تخلط بين مهمتين مختلفتين . فللفلسفة غايتها ومن
وموضوعاتها التى تخصها وتصرفها عن غاية العلم ومناهجه وموضوعاته . ف
تغدو الفلسفة عند هوسرل علماً للماهيات الثابتة التى لا تتخلف فى أى
وزمان ، وشرطاً قبليا لصحة العلوم . فهذا التوحد بين دورى الفلسفة والعلم
أن ينزلق بالمذهب الفلسفى إلى التحول إلى « جماطية عنيدة » ولاهوت عصر
فالتلفيق بين وظيفتين متباينتين قد يدفع فى نهاية الأمر إلى إخفاقهما وفس
معا . فالفينومنولوجيا تحتفظ بوظيفة الفلسفة التى يجوز أن تصون قدراً
من الاستمرار إذا ما ظلت إطاراً شاملاً من الافتراضات والتوجيهات ال
والمنهجية التى تستوجب تحققا مباشراً يكشف فى المدى القصير سمتها أو بطلا
وفى الوقت عينه تحاول الفينومنولوجيا أن تتدثر برداء العلم الذى لا يمكن أن
من طابعه التقريبى المتطور الذى يسمح لنظرياته وقوانينه أن تتجاوز بعضها
يبلغ صيغا أكثر عمومية وأوسع استيعابا لحالات متعددة متجددة . وأى مذ
فلسفى يزعم أنه يقدم فلسفة علمية إنما يحبط الفلسفة والعلم معا . فمثل
المذهب عندما يتحدث باسم الفلسفة فإنه يقتصر على طرح تجريد وتعميم . فلا
مشروع لأن تعلقه بمفهومات علمية معينة أو التزامه بقوانين (أو ماهيا
محددة يثقل من خطوه ، ويضيق من شموله الفلسفى . وعندما ينتحل لنفسه «
العلم فإنه يفرض على العلم أن يتوقف عن النمو وحسبه أن ينصرف إلى مج
من الاجتهادات لفهم النصوص الفلسفية .

ولا ريب أن هوسرل قد أقام صرحا معقداً من « الرياضيات » الفلسفية
لم يستخدم فيها رموزاً ، بل صك لها مصطلحات لم يسعفه المعجم الفلسفى الأل
أو اللغة الألمانية فى إشتقاقها ، ولجأ فضلا عنهما إلى اليونانية واللاتينية يحو
ويعدل ، ويضيف ليخرج لنا نسقا إصطلاحيا مقطوع الصلة بالمعانى الفلس

والعلمية المعروفة لأمثاله .وهى ألفاظ بذل جهداً خارقا لـكى يجعلها مستغلقة ، وشق على نفسه وغيره لـكى يقطع وشائج القربى الفـكرية بينـه وبين كل فـكر سابق عليه . ولعل أول الأمثلة ، ولا نقول أبرزها ، إسم « الفينومنولوجيا » نفسه التى تعنى علم الظواهر . « فالظاهرة » قد اكتسبت معناها عبر تاريخ طويل من البحث ، ولا بأس على هوسرل إذا ما رفض هـذا المعنى التقليدى ، ولـكنه لا يضيف إليها معنى يزيد كثيراً على ما يعنيه : الشىء بالنسبة لى ، أو كما يبدو لى فى الوعى والشعور .

ومهما يـكن من أمر ، فإننا لا ننـكر على هوسرل مكانته فى تاريخ الفلسفة فمؤلفاته ، رغم تعقيدها ، دعوة حارة للوضوح ، ونداء ملح للنقـد ، وإبراز لدور الذات والوعى فى مزاولة المنهج ، أو تفهم موضوعات الدراسة فى العـلوم الانسانية .

وليس من الغريب إذن . أن نجد حصاد ذلك كله فى أعمال من حاول تطبيق الفينومنولوجيا فى حقول علم النفس والاجتماع . ولقد كان لسارتر فضل المساهمة فى إذاعة المنحى الفينومنولوجيا كمنهج يمـكن تطبيقه على العلوم الانسانية . وإذا كان من المتعذر لدى هوسرل أن يفصل بين المنهج والمذهب أو بين أسلوب الدراسة والمحتوى المعرفى (أو النظرى) ، فإن الأمر أقل مشقة بالنسبة لسارتر الذى صرح بأنه حاول بصدد ظواهر معينة أن يستخلص من الفينومنولوجيا منهجـا للبحث فى علم النفس (نظرية فى الانفعالات على سبيل المثال) .

ولـكنه عندما تصدى لظاهرة الانفعال رفض أن يتوجـه إلى « وقائع » الانفعال لأن من يبدأ بحثه بالوقائع ، كما يقول ، لن يدرك الماهيات « الأولية » للوجود الانسانى . وعلى هذا النحو ، يمضى سارتر فى دراسة الانفعالات التى لا تعدو أن تـكون محاولة فلسفية تأملية ليس من شأنها أن تقـدم فروضا محددة

بالمعنى العلمى ويمكن التحقق من صحتها . فهى رهينة التسليم بالتفسير الوجودى (وخاصة عند هايدجر) لبعض الأفكار الفينومنولوجية .

ويمكن للباحث بطبيعة الحال أن ينطلق من بدايات مختلفة ليبلغ نتائج مختلفة ويكفى الباحث أن يجلس إلى مكتبه تاركاً الفنان لتأملاته ، التى تحفزها وجهات نظره الفلسفية لكى يصل إلى تحليلات فينومنولوجية على شريطة أن يستخدم بعض مصطلحاتها ، وليس لغيره من الباحثين أن يحسم فى صحة تأملاته أو كذبها لأن سارتر أو غيره لم يعين الوسائل والطرائق التى يتيسر بمقتضاها أن يستخدمها غيره لكى يصل إلى النتائج نفسها ، فهذا هو شرط الموضوعية المنهجية . بل الأمر على الضد من هذا ، فلا يمكن النفاذ إلى الفينومنولوجيا إلا بالمنهج الفينومنولوجى » كما يقول ميرلو بونتى .

أما كيف نتحقق من سلامة هذا المنهج ، إذ لم يكن الحظ قد أسعدنا بنشأتنا نشأة فينومنولوجية، فهذا أمر آخر لا يجيبنا عليه الفينومنولوجيون. وبدلاً من أن تنافش الخلافات فى نطاق العلم نجد أنفسنا مغرقين على الدوام فى عباب الجدل حول مسائل الفلسفة .

أما فى علم الاجتماع فقد تولى ألفرد شوتس مهمة تطبيق المنهج الفينومنولوجى عن وصف الفعل الاجتماعى وتنميطه . ويلمح شوتس على ما يسميه « بنقاء المنهج » الذى يذكرنا بمشكلة تعدد الهندسات بقدر تعدد مبادئها وتعريفاتها . فهو يزجى نصيحة للباحث الاجتماعى هى : « اختر مخططاً مرجعياً لائقاً بالمشكلة التى تعنى بدراستها ، وتدبر حدوده : وإمكانياته ، واجعل مصطلحاته متوافقة ومتساوقة الواحد مع الآخر ، ومتى سلمت بهذا المخطط التزم به »[1]. وتؤسس

(1) A Schütz. «The Social World and the theory of Social action» in : Braybrooke (ed.) Philosophical Problems of The Social Science N Y., Macmillan, P. 57.

كل نظريته الاجتماعية على تفسير الفعل الاجتماعى عن طريق تفهم دوافعه التى يقسمها إلى فئتين هما دوافع « لكى » in — Order — to motive ودوافع « لأن » because motive . ويقيم شوتس من أجل هذا التفهم ما يسميه «بالنماذج الإنسانية المصغرة » homumculi التى تعاونه على تحديد تعددية النماذج النمطية للدوافع ونماذج التفاعل ، ويضع شروطاً لصوغ هذه النماذج(1) .

ولقد أفاض شوتس كثيراً فى الحديث عن هذه الدوافع التى لا تقدم فى نهاية الأمر سوى تفرقة هزيلة بين ما يمكن تسميته بالدوافع الغائية (لكى ، والدوافع العلّية (لأن) .

ولقد جعل من هذه التفرقة إسهاماً جليلاً فى علم الاجتماع ، وأرهق نفسه فى صنع ما أسماه بالفاعل - الدمية الذى سعى إلى إقامته كنموذج إنسانى مصغر ونمط مثالى للإنسان فى كل العصور والمجتمعات . ولا شك أن شوتس لم يكن غافلاً عن الامكانيات التى يحصرها عد فى صنع دمى أخرى ، ولا ندرى كيف نفاضل بينها لأن المصادرات أو الشروط التى وضعها لصوغها لا تكفى فى حسم الاختيار بين تلك الدمى ، فضلاً عن إمكان التحقق من صحة بعضها دون البعض الآخر . وهكذا نعود إلى حظيرة الفلسفة مرة أخرى .

ولا ضير أن نعود إلى الفلسفة وننعم بمناقشاتها ما دمنا فى رحابها لا نعدوه إلى الزعم بأن ما تقترحه مذاهبها لعلاج مشكلاتها يمكن أيضاً ، وعلى المستوى نفسه ، أن يحل مشكلات العلم . والمشكلة التى تواجهنا فى العلوم الانسانية ليست هى إصرار كل فريق على فلسفته ، بل هى صوغ الافتراضات الفلسفة على صورة قضايا علمية . وبذلك لا نجد وسيلة مشتركة لحسم الخلاف ، وبيان صدق القضية أو كذبها ، فهذا هو ما يقتضيه العلم . فالافتراض الفلسفى وإن إتخذ صورة القضية لا يمكن إختباره على النحو الذى تختبر به القضية العلمية . وكل ما يتصل بتصور

---

(1) A. Schütz, «Rationality in the Social world» in Economica. May 1943.

محدّد للانسان ، أو الإنسانية بوجه عام ، أو المجتمعات ككل ، وأى افتراض ، معلناً كان أم مضمراً ، عن علاقة العقل بالواقع ، والباحث بموضوع بحثه ، وكذلك أى نوع من نقد التجربة الذى يتجاوز التجربة نفسها إلى أصول أبعد منها ، كل كذلك وما يشبهه أمور تنتمى إلى مجال الفلسفة وليس العلم .

ولا يعنى هذا نزع مشروعية البحث فيها ، بل يعنى تحديد المجال الذى ينبغى أن تعالج فيه ، وتحديد الحركات والمقاييس التى تقرر صلاحيتها وملاءمتها بموجبها حتى لا تختلط المعايير بين الفلسفة والعلم ، ويُبطل الواحد منهما مفعول الآخر ، ولا يبقى لدينا حينئذ سوى الخلاف الميئوس من حسمه .

والفينومنولوجيا عند مؤسسها ، وعند من يعمدون إلى تطبيقها أو مد نفوذها إلى العلم ، مثال بارز على الخلط بين المعايير التى تحتكم إليها الفلسفة والمقاييس التى يلتزم بها العلم .

وعلى هذا النحو ، فإننا لا نحسب أننا قد تقدمنا خطوات على طريق تحقيق الموضوعية فى العلوم الانسانية ، ورغم الوثبة الفلسفية فما زلنا فى موقعنا العلمى لم نبرحه .

مفهوم الفن عند هيدجر

مجاهد عبد المنعم مجاهد

« إلى الدكتور عثمان أمين
الذى علمنا قبل كل شىء أن
الفلسفة إعلان بحقيقة . .
وهذا البحث ليس إلا إعلاناً
بحقيقة . . حقيقة حبّنا له »

إذا كانت الحقيقة عند الفيلسوف الألمانى المعاصر مارتن هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) ليست مطابقة الفكرة على الواقع الخارجى بل هى جعل الخفىّ يظهر وأن يزيح عن الوجود تحجبه بحيث تصبح الحقيقة هى اللاتحجب ونزع برقع التخفى ، أفلا يحسن قبل طرح الجماليات الهيدجرية أن نكشف عن المنستر فى الفيلسوف الألمانى نفسه ؟ تقول النظرة الخارجية إنه مفكر وجودى وأنه نازى النزعة وأنه معاد للتفكير التقدمى وأنه فأر لغوى ليس لديه سوى قرض الكلمات والشقشقة بها .. لكننا عندما نترك نصوص المفكر فى إجمالها تزيح حجاب تخفيها لتنطق بما وراء تلاعبه اللغوى الظاهرى فإننا نجد مفكراً من أكبر المفكرين دفاعا عن الانسان وعن كرامته ،فجوهر الانسان عنده هو تمكنه من أن يكشف الغطاء عن إمكانياته التى لا تستنفد لأنه تحول من الإمكان إلى الفعل إذا استخدمنا لغة أرسطو أو تحول من المستور إلى الجلى إذا استخدمنا لغة هيدجر . ولهذا فإن الإنسان هو حركة جدلية بين الخفى والعلنى وفى هذه الحركة الجدلية يتحقق التاريخ لأن الإنسان هو فى الأصل مخلوق تاريخى محقق للمصير . وخلف شقشقة

الفيلسوف اللغوية الظاهرية يكمن هذا الجدل وذلك أن « جدله مدفون تحت كومة من التلفظات الانفراقية » (مارجورى جرين : هيدجر ص ١٢) ولهذا نجد هيدجر يقول فى « رسالة فى النزعة الإنسانية » إن نظرية ماركس فى التاريخ (تتميز) جميع نظريات التاريخ الأمر الذى يلقى بظلال عن أنه مفكر معاد للتقدم..
وإذا كان ظاهريا مهتما بمشكلة الكينونة أو الوجـــود العام لا الكائنات أو الموجودات ويرى أن رسالة الميتافيزيقا هى دراسة هذا الوجود العام فإنه حريص من وراء هذا على إبراز أن الإنسان فقد ذاته واغترب فى جريه وراء الأشياء ونسى الإنسان أن جوهره هو رسالة التجميع ، فهناك رابطة وجودية عامة تربط بين البشر وتجعل مصيرهم مصيراً واحدا ولهذا فهو نذير ضد الخسران « وهى صفة ... للإنسان تعنى من الناحية الأنطولوجية أننا ننسى الكينونة من أجل الكائنات الجزئية » (المرجع السابق : ص ٢٤) فهيدجر حريص على ألا يضيع الانسان وسط الأشياء ولهذا يقول محذّراً فى مخطوطات محاضراته عام ١٩٤٤ عن المنطق : « إن الإنسان ليتشتت فى الوجود بحيث يستغرق فيه ويفقد نفسه وهو لذلك لا ينتبه إلى الوجود أدنى انتباه » (عن : عبد الغفار مكاوى فى مقدمته لترجمة بعض نصوص هيدجر بعنوان « نداء الحقيقة » ص ٢٣٩) ومن ثم يمكننا القول مع زكريا ابراهيم : « نرى أن نظرية هيدجر التى قد تبدو لأول وهلة ذات نزعة فردية خالصة إنما هى فى الحقيقة بعيدة كل البعد عن الفلسفات الذاتية المتطرفة، نظرا لأنها تؤكد علاقتنا الجوهرية بالغير فلا تجعل من الوجود البشرى مجرد انطواء على الذات بل تجعل منه وجوداً مع الآخرين » (دراسات فى الفلسفة المعاصرة ص ٤٢١)

وربما كان النحت اللغوى البالغ لتعقيد الذى يلجأ إليه لضرورة فلسفية لجعل اللغة بدورها تكشف عن الوجود المتخفى وراءها وسيلة لجعل حقيقته هو تتخفى فى ظل النظام النازى الذى كان يعيش فى ظله ويبقى الجهد أن نرفع حجاب هيدجر

وننزع عنه تحجبه خاصة من وراء تلك الطريقة القياسية الأرسطية فى التدليل على قضاياه بما يتعارض مع نزعته الوجودية الماركسية الجدلية .

فإذا كانت الحقيقة هى إزاحة المستور وإعلان بتكشف وكان العمل الفنى هو الآخر شكلا من أشكال الحقيقة فان العمل الفنى بدوره ليس إلا جعل المستور مكشوفا وإن كان هذه المرة بالطرق الفنية . ولهذا تدور النظرية الجمالية عند هيدجر حول محاور محددة من شأنها أن تظهر كيف أن الفن إعلان بحقيقة ، وتأتى هذه المحاور حول ماهية العمل الفنى وماهية اللغة وماهية الشعر ومن ثم لا يصبح علم الجمال عنده مجرد بحث أجوف فى الصياغات الفنية بمعزل عن الإنسان ، بل يصبح تكشيفا للإنسان نفسه من خلال العمل الفنى . . وعلى حد قول زكريا ابراهيم : « وكأن كل مهمة عالم الجمال هى توجيه الأسئلة إلى العمل الفنى من أجل الوقوف على حقيقة وجوده أو طبيعة كينونته الخاصة »(فلسفة الفن فى الفكر المعاصر ص ٢٦١) . ومن ثمّ يستحيل علم الجمال إلى فلسفة غير أن « الفلسفة هى سعى وراء العينية ، وفلسفة الفن هى سعى وراء عينية الفن ؛ غير أن الفلسفة أيضا هى سعى عينى وراء العينية ، والتأكيد هو بيان أن الفلسفة لا تدرس مجرد الواقعة العينية ، بل هى تشغل الموجود بكلية وجوده »(فاليكو : الفن والوجودية ص ١٦٥)

فإذا ما نحن استجوبنا العمل الفنى وتساءلنا عن ماهيته فماذا يجيب ؟ إننا إذا استخدمنا جملة سيقولها جان بول سارتر فيما بعد فى كتابه « ما الأدب » أمكننا أن نفهم لب النظرية الجمالية لهيدجر . . فسارتر يقول إن اللوحة الفنية هى نوافذ تطل على العالم . . لقد كانت النوافذ مغلقة والمنظر الخارجى محجوبا فيجىء العمل الفنى ويفتح هذه النوافذ فنرى حقيقة الوجود الخارجية بكل ازدهارها ونضارتها . . العمل الفنى هو عند هيدجر بهذا المعنى السارترى : انفتاح : فهو « يفتح بطريقته الطريق لوجود الموجودات . وهذا التفتح ، هذا اللاتحجب ،

حقيقة الموجودات تحدث فى العمل. الفن هو الحقيقة وقد أطلقت نفسها للعمل» (هيدجر . الشعر واللغة والفكر ص ٣٩) فلنلاحظ أن الحقيقة « تحدث » . . إن هيدجر مثل هيجل لايفكر فى إطار الأشياء بل فى إطار العمليات .. الحقيقة تحدث ، أى أنها حركة ، جدل يرينا الحقيقة فى لحظة تفتحها . . العمل الفنى يرينا العملية التى بها تحدث الحقيقة . . ومن ثم لابد أن يكون فى العمل الفنى شيئان يتصارعان على نحو جدلى حتى يمكن للحقيقة أن تبزغ . . وهذان الشيئان هما الخفى والنور . . وهو مايسميها هيدجر بالأرض والعالم . .وهيدجر يحذرنا من الفهم السطحى لمعنى الأرض : « فلا يجب ربط ماتقوله هذه الكلمة بفكرة كتلة المادة المستخرجة فى موضع ما أو بالفكرة الفلكية عن كوكب من الكواكب . الأرض هى ذلك الذى عنده يحدث الانبعاث » (المرجع السابق ، ص٤٢) ، أى أن الأرض هى ذلك الحجاب المسدل على الحقيقة والذى يجب رفعه .. والعالم عند هيدجر ليس إلا القرارات المصيرية التاريخية التى من شأنها أن تهتك الحجاب المسدل على الحقيقة لكى تتكشف . . يقول : « لحينما تلك القرارات الخاصة بتاريخنا الذى يرتبط بوجودنا تتحذ و تطرح ويتخلى عنها وتمضى دون إقرار منا ويعاد استكشافها من جانبنا ببحث جديد فإن العالم يصبح عالما »(المرجع السابق: ص ٤٤ — ٤٥) . والحقيقة بهذا تصبح جهادا وصراعاً تصبح جدلا من أجل إحرازها إنها ليست مصنوعة وجاهزة دفعة واحدة « إنما كل ما هنالك أن الفنان يستقدم الحقيقة من طوايا الأرض لكى يذيعها على الناس فى صورة عمل فنى هو بمثابة عالم إنسانى قائم بذاته » (زكريا إبراهيم : فلسفة الفن فى الفكر المعاصر ص ٢٧١) .والفن بهذا صنعة كما عند اليونان لكن هيدجر يفهم الصنعة بمعنى الحرفية أو التقنية غير « أن الحرفية عند اليونان لاتعنى الفن ولا الحرفة بل بالأحرى جعل شىء يبدو داخل ما هو حاضر » (هيدجر : الشعر واللغة والفكر ص ١٥٩) .

ويبرز هيدجر هذا من خلال لوحة الحذاء للفنان المعاصر فان جوخ .. فالحذاء المرسوم فى اللوحة بتشققاته لا يستهدف الحذاء الواقعى الموجود فى الخارج بل هو ينقل جهاد الفلاح وتعبه وعذابه وصراعه مع الأرض لكى يتأسس .. الفن انفتاح ، فتحة فى الوجود منها ينفذ نور الحقيقة .. وهذه الحقيقة تعلن أن الانسان هو التأسيس .. وكما يقول بروك فى تقديمه لبعض نصوص هيدجر المترجمة إلى الإنجليزية « يصور الإنسان على أنه واقف فى (الانفتاح) وسط كل ما هو قائم ، مع الأشياء التى تحته والقوى التى فوقه » (هيدجر : الوجود الإنسانى والوجود الكونى ص٢١٨) . ولما كان الفن تأسيسا ارتبط الفن بالبناء « إن العمل كعمل يشيد عالما . العمل يفتح انفتاح العالم » (هيدجر : الشعر واللغة والفكر ص ٤٥) . ويضيف هيدجر قائلا : « على الأرض وفيها يؤسس الإنسان التاريخى مسكناه فى العالم . وتشييد عالم يعنى أن يقيم العمل على الأرض » (المرجع السابق ص ٤٦) .. إن علينا أن نتبين بدقة تلك الحركة الجدلية فى العمل الفنى .. فبالرغم من أنه يتيح انفتاحا وأن هذه هى رسالته الكبرى إلا أنه يجب أن يقيم انفتاحا من خلال الأرض التى تحجب هذا الإنفتاح .. فكما أن العمل الفنى يقيم عالما ، فإنه فى الوقت نفسه يقيم أرضا وإلا فقدت العملية الجدلية وذلك لأن « العمل يحرك الأرض نفسها إلى إنفتاح عالم ويتبعها هناك . إن العمل يجعل الأرض أرضا » (المرجع السابق ص ٤٦) ويقولها هيدجر صراحة : العالم والأرض مختلفان عن بعضهما ومع هذا فهما لا ينفصلان » (المرجع السابق ص ٤٨ — ٤٩) غير أن للعالم ميزة على الأرض . . . « العالم وهو يستقر على الأرض يسعى إلى تجاوزها ، إن العالم وهو كانفتاح ذاتى لا يستطيع أن يحتمل أى شىء مغلق . والأرض — على أية حال — كمأوى وتخف تميل دائما إلى جذب العالم إليها وإبقائه هناك » (المرجع السابق ص ٤٩) ومن ثم فإن هناك

معركة طاحنة دائرة وحقيقية والعمل الفنى « يتألف من خوض المعركة بين العمل والأرض » (المرجع السابق ص ٤٩) وعلى هذا فالحقيقة جهاد ، إنها تصارع ضد عكسها ومن ثمّ فهى « فى طبيعتها نزع الزيف » (المرجع السابق ص٥٥).

وبهذا يتأكد العالم الذى هو « إضاءة الدروب للاتجاهات المرشدة الجوهرية التى بها تتم جميع القرارات » (المرجع السابق ص ٥٥) .ولهذا ينتهى هيدجر إلى الحقيقة الغريبة فى تعريفه لجمال العمل الفنى ، فالجمال ليس عنصراً ذاتيا فى الأنا أو موضوعيا فى العمل الفنى بل هو نتاج عملية حدوث الحقيقة وخروجها من الكهف إلى النور وهى نتاج ذلك الصراع بين الخفىّ والمستور الذى يُتوج بإشراق و « هذا الاشراق الوارد فى العمل هو الجميل ..ان الجمال طريق فيه تحدث الحقيقة كلا تحجب » (المرجع السابق ص ٥٦) أى الجمال عند هيدجر هو نتيجة نزع اغتراب الانسان فتتناغم نفسه بعد أن تُظهر الحقيقة ، حقيقته الأصلية التى كانت متخفية . وعلى هذا « فإن ما يظهره العمل الفنى هو الجميل فيه . والجمال هو اسلوب وجود الحقيقة أو كينونتها » (عن عبد الغفار مكاوى فى مقدمته لترجمة نصوص هيدجر : نداء الحقيقة ص ١٨٩) .وهيدجر هنا انما يحاكى أرسطو الذى لم يورد كلمة الجمال فى كتابه « فن الشعر » سوى مرة أو مرتين لأنه يدرك أن الجمال انبثاق عملية جدلية غير أنه عند أرسطو هو نتيجة تحقق الضرورى والرجحان فى العمل الفنى والمطلق التاريخى وعرض الانسان بما يجب أن يكون بعد صراع بين الممكن والواقع .وهو عند هيدجر نتيجة صراع بين التحجب واللا تحجب لكى تظهر حقيقة الإنسان .. انه أساسى فى التأسيس لأنه كما يقول فى « رسالة فى النزعة الانسانية » حارس الوجود ، حارس الحقيقة أو أنه راعى الوجود.

ولقد سبق لهيدجر فى بداية مقالته المطولة « أصل العمل الفنى » المنشور فى كتابه « متاهات » أن تساءل : كيف نعرف العمل الفنى ؟ وجاء الجواب :

بالفنان . وكيف نعرف الفنان ؟ فجاء الجواب : بالعمل الفنى . وهكذا دخلنا فى دور منطقى واستطاع هيدجر الخروج منه بقوله إن أصل العمل الفنى وأصل الفنان هو الفن نفسه .. وهكذا عكس هيدجر الوضع السائد وحذّر من أصحاب التجديد الذين بإسم التجديد يخرجون عن كل مقومات الفن الحقيقية .. وهكذا إذا رأينا فى صراعا بين التخفى والعلانية ورأينا هذا الصراع يحدث من خلال الأرض لتأسيس عمل ما عالم برسم القرارات المصيرية عرفنا أننا إزاء الفن وبالتالى أمكن أن نسمى العمل الذى يظهر فيه هذا بالعمل الفنى وأمكن أن نسمى صاحبة بالفنان .. وهيدجر هنا يكتفى بأن يرينا لغز الفن فهو يقول عن مقالته « أصل العمل الفنى » : « التأملات السابقة معنية بلغز الفن ، اللغز الذى عليه الفن . وهى أبعد من أن تزعم أنها تحل اللغز ، فالمهمة هى رؤية اللغز » (هيدجر : الشعر واللغة والفكر ص ٧٩) .

وانطلاقا من هذه الرؤية الجمالية تتحدد رسالة الفنان .. وهو يتحدث عن الفنان من خلال الشاعر .. والشعراء فى رأيه مجازفون ومخاطرون لأنهم هم الذين يساعدون على تفتّح الوجود « إن أكثر المخاطرين هم الشعراء لكن الشعراء الذين تحول أغنيتهم وجودنا غير المحمى إلى الانفتاح » (المرجع السابق ص ١٤٠) ، ولهذا لا يكون غناؤهم لهوا ولعبا أجوف ولهذا فإن مهمتهم صعبة « فالغناء صعب لأنّ الغناء لا يعود توسلا بل يجب أن يكون وجودا » (المرجع السابق ص ١٣٨ — ١٣٩) فالشاعر ليس لاهيا ولا يقرض الشعر للتكسب بل هو يحمل على عاتقه حمل الوجود وإظهار الخفى فيه « الخلق يعنى حملا من المصدر ، والحمل من المصدر يعنى الأخذ على العاتق لما ينبع وحمل ما كان قد تلقّاه الإنسان » (المرجع السابق ص ١٢٠) والشعراء عليهم أن يؤسسوا الوجود ووسيلتهم فى هذا اللغة ، فما جوهر اللغة عند الفنان ؟

اللغة فى تفسير هيدجر ليست وسيلة إتصال بل هى إعلان بحقيقة ، حقيقة الوجود « فاللغة ليست مجرد أداة ، أداة من أدوات عديدة يمتلكها الانسان ، بل بالعكس اللغة وحدها هى القادرة على إمكانية الوقوف فى إنفتاح الوجود ، (هيدجر : الوجود الانسانى والوجود العام ص ٢٩٩) ، ليست اللغة مجرد توصيل معنى ، بل هى التى تساعد الوجود فى تفتحه ، وهى وسيلة لتأسيس الانسان وبالتالى تأسيس التاريخ بل لولا اللغة لما كان هناك تاريخ بل لما كان هناك إنسان « فعندما يتكلم الإنسان يكون الانسان إنسانا » (هيدجر .. الشعر واللغة والفكر ص١٨٩) و « لكى يكون التاريخ ممكنا فإن اللغة قد أُعطيت للانسان . إنها أحد ممتلكات الانسان » (هيدجر الوجود الإنسان والوجود العام ص٢٩٨) . إن اللغة وسيلة تجميع للاختلاف بين العالم والأشياء ، بين الانفتاح والأرض ، بين اللا تحجب والتحجب « واللغة تتكلم فى أن أمر الاختلاف يدعو العالم والأشياء إلى التوحد البسيط لصميميتهما » (هيدجر : الشعر واللغة والفكر ص٢٠٧) . ولا يكون الانسان إنسانا إلا باستجابته لنداء اللغة لأن اللغة هى لوجوس عقلى يعلن سر الوجود ويكشفه « إنّ الانسان يتكلم عندما يستجيب للغة وهذه الاستجابة هى الاستماع » (المرجع السابق ص ٢١٠) . وعلى الفنانين ، بل على الناس كافة أن يتعلموا الانصات للغة الوجود : « إنّ ما يهم هو التعلم كيف نعيش فى نطق اللغة » (المرجع السابق ص٢١٠) و « لأن اللغة تحمل الانفتاح فإن الانسان يستطيع أن يكون فى العالم » (المرجع السابق ص ١٩٩) .

ولما كانت اللغة نفسها بناء وتأسيسا للوجود والإنسان والتاريخ فإن « اللغة نفسها هى الشعر بالمعنى الجوهرى » (المرجع السابق ص ٧٣) إن الشعر لغة واللغة هى تسمية الوجود .. وهذا قريب من أن أول شىء علمه الله الانسان هو الأسماء ، وبهذا جعل الموجودات تظهر بعد أن كانت خفية .. ولهذا فإن التسمية خطيرة

لأنها تقيم عالما وتخلق قيما وتؤسس الإنسان ومن هنا تتبين خطورة الشاعر الذى هو أخطر من يتكلم باللغة من بنى الانسان : « إنّ الشاعر الذى يُسمِّى الآلهة والأشياء بما تعنيه يجعل الانسان يدرك لأول مرة فى تاريخه وضعه فى العالم وارتباطه بالأشياء التى حوله وأمام الآلهة ولهذا يؤسس من خلال وسيط الكلمات المنتقاة بعناية الأساس والمدى والمعايير الآنيّة الانسانية » (المرجع السابق ص ٢٠٣) .

وإذا كان أرسطو قد فصل بين الشعر والتاريخ على أساس أن الشعر كلى والتاريخ جزئى وإن كان ربط الشعر بالفلسفة فإن هيدجر يربط بين الشعر والتاريخ على أساس أنهما تأسيسان للإنسان :« الشعر هو أساس التاريخ ، يرشد الانسان ويلهمه بكلماته ورؤاه » (المرجع السابق ص ٢٠٤) وعلى هذا « لكى يكون التاريخ ممكنا فإن اللغة قد أعطيت للانسان ، إنها أحد ممتلكات الانسان» (هيدجر : الوجود الإنسانى والوجود العام ص ٢٩٨) ولما كان الشعر كله فنا كما سوف نُبين فقد رتب هيدجر على هذا أن اعتبر « الفن هو التاريخ بالمعنى الجوهرى أى أنه يؤسس التاريخ » (هيدجر : الشعر واللغة والفكر ص ٧٧) وهيدجر لا يعتبر الكتابة شعراً نوعا من الزخرفة واللهو الأجوف « أن تكتب شعرا يعنى أن تقوم باكتشاف » (هيدجر : الوجود الانسانى والوجود العام ص ٢٦٦) إن الشعر إنشاء والانسان تأسيس والتأسيس رجوع الى المصدر والينبوع الأصلى للوجود . . واذا لم يحقق الشعر هذا فإنما معناه أن ما أمامنا ليس شعرا « فالشعر هو ما يحمل الانسان على الأرض ويجعله يمتُّ اليها ومن ثم يحمله على السكنى » (هيدجر :الشعر واللغة والفكر ص٢١٨) ومن هنا يأتى الفرح المتولد من الشعر ويتحقق ذلك الذى قاله ماركس عندما اعتبر الفن فرحا بل أقصى درجات الفرح الذى يمكن أن يهبه الانسان لنفسه ..يقول هيدجر : « ان كتابة

الشعر ليست أساسا علة لفرح الشاعر بل بالأحرى إن كتابة الشعر هى نفسها فرح ، وابتهاج ، لأنه فى الكتابة تتألف العودة الرئيسية إلى الوطن أو البيت » (هيدجر ؛ الوجود الانسانى والوجود العام ص ٢٨١) العودة إلى الوطن ، إلى بيت الانسان ، إلى المصدر ، إلى ينبوع الوجود هذههى رسالة الشعر ،رسالة الفن كله .

فعن أى شيء يعبر الشعر ؟ ليس هناك إلا جواب واحد : الدائم . ليس الشعر تعبيرا عن حدث جزئى وقتى طارىء ، بل هو تعبير عن المطلق الأبدى الخالد . . فما هو هذا الدائم ؟ « الشعر هو تشييد الوجود عن طريق الكلمة » (المرجع السابق ص ٣٠٤) ويقول هيدجر بعد هذا بقليل : « التشييدفعل حر» (المرجع السابق ص ٣٠٥) ويقول هيدجر بعد هذا بقليل: « الشعر هو الأساس الذى يعين التاريخ ومن ثم فهو ليس مجرد مظهر للثقافة كما أنه ليس على الاطلاق مجرد التعبير عن نفس مثقفة » (المرجع السابق ص ٣٠٦) هذه كلها هى رسالة الشعر : الشعر تعبير عن الإنسان ، عن إمكاناته الخافية ، تعبير عما ليس بعد على حد التعبير الهيدجرى ، تعبير عن انفتاح الوجود، ولهذا فإن الشعر كله اكتشاف للوطن والبيت والينبوع وتصبح «رسالة الشاعر هى العودة إلى الوطن الذى تصبح به أرض الوطن أرضا صالحة للنبع » (المرجع السابق ص ٢٨٦) . وربما يرجع الحاح هيدجر على رسالة الشاعر التاريخية والقاء حمل الحرية على عاتقه إلى أنه كان يعيش فى زمن المأساة التى أصبح الشعر فيها نادرا ومن هنا ضاعف من مهمة الشاعر . . لقد عاش هيدجر من خلال « الإحساس بزمن المحنة الذى عبّر عنه هولدرلين ببيته المعروف : لم الشعراء فى الزمن الضنين ؟ حين إنتقد أولئك الذين يؤسسون بالكلمة ما يبقى » (عن عبد الغفار مكاوى فى مقدمته لنصوص هيدجر نداء الحقيقة ص) ٢١ .

والشعر فى هذا هو لغة الفن كله يمثل ماذهب إليه هيجل « فالشاعرية ليست

إلا نمطا من الاسقاط المضيء للحقيقة » (هيدجر: الشعر واللغة والفكر ص٧٣).
لقد حدد هيدجر الفن بأنه تكشيف للحقيقة وها هو يتحدث عن الشعر بالطريقة عينها «ليس الشعر تخيلا بلاهدف للأهواء وليس هربا لمجرد الأفكار والتخيلات في عالم اللاحقيقي . إن مايكشف عنه الشعر كانقذاف مضيء إنما يكشف اللاتحجب (المرجع السابع ص ٧٢) . وعلى هذا يكون الشعر هو لغة الفن . . إن الشعر تأسيس وبناء ولهذا يصبح الفن جميعه شعراً لأن الفن كله تأسيس وبناء والإنسان لايبنى إلا لأنه يسكن ، فالسكنى هو جوهر التأسيس والبناء والشعر والإنسان .. أن يصبح الشعر مأوى هذه هى الرسالة الكبرى للفنانين والمأوى لايتحقق إلا إذا نزعت الغربة عن عالم الانسان وانبثقت الحرية والأصالة ومن ثم تصبح رسالة الشعر رسالة الفن ، رسالة الإنسان إزاحة الاغتراب وبث الانفتاح «العمل لا يكون عملا بالفعل إلا عندما نمحو أنفسنا من روتين حياتنا المعتاد ونتحرك فى ذلك الذى يكشفه العمل حتى يجعل طبيعتنا نفسها تقف فى حقيقة ماهو كائن »(المرجع السابق ص٧٥) . وإن إزالة التحجب تعنى إزالة الاغتراب حتى نحل امتلاك الانسان للأشياء بدل تملك الأشياء للإنسان كما يقول هيجل وماركس ولكى نحل تملك الانسان للغة بدل امتلاك اللغة للإنسان فأحيانا « يتصرف الانسان كما لو كان هو الذى يشكل ويتسيَّد على اللغة بينما فى الحقيقة تظل اللغة هى سيدة الإنسان وربما كان هذا قبل أى شيء آخر ، أى خضوع الانسان لهذه العلاقة من الهيمنة هو الذى يقود طبيعته إلى الاغتراب » (المرجع السابق ص ١٢٦) .. ومن ثم فإن بين الفن والعالم المعتاد مسافة ومن خلال تباعد الفن عن الوجود الزائف المغترب يتقارب منا ونقترب منه . . ويوضح عبد الغفار مكاوى هذا بقوله : «كلما توحد العمل الفنى فى انفتاحه على الوجود وبدا كأنه يبتعد عنا لأنه يبتعد عما ألفنا وتعودنا كلما خرج من عادتيه وازددنا قربا أو بالأحرى ازددنا نحن من حقيقته اقترابا » (مدرسة الحكمة ص ٣٠٣) ويقول أيضا فى تقديمه لترجمته

لبعض أعمال هيدجر فى كتاب «نداء الحقيقة» لن يتسنى لنا الكشف عن الموجود فى كليته و لا القرب من حالته التى هو عليها إلا بمقدار ما نبتعد بأنفسنا عن الموجود الجزئى ونحميها من الانغماس فيه » (ص ١٣٨) وبهذا تصبح قيم الحرية والتفتح واللاتحجب معيارا أصيلا للشعر وهذه القيم هى فى الوقت نفسه قيم جمالية لأن الجمال هو رفع برقع الوجود وازاحة اغترابه ، ولهذا نجد أن « العبارة القائلة (الانسان يسكن فيما يبنيه) قد أصبح لها الآن معناها الحق . الانسان لا يسكن فى أنه قادر على مجرد أن يؤسس إقامته على الأرض تحت السماء برفع الأشياء النامية والمبانى الشاهقة فى الوقت نفسه . إن الانسان ليس قادراً على مثل هذا البناء إلا إذا كان يبنى من قبل بمعنى الاتخاذ الشاعرى للمعيار والتشييد لا يحدث إلا بمقدار ما أن هناك شعراء ، شعراء يتخذون معيارا للعمارة ، لبناء المسكن »(هيدجر : الشعر واللغة والفكر ص ٢٢٧) ولهذا فإن الهدف النهائى للإنسان الشعر لأنه إذا تحقق جوهر الشعر تحقق جوهر الإنسان وأقام مسكنه حقا ، واحتمى بما هو فيه من عراء طوال التاريخ : « عندما يظهر الشاعرى إلى الضوء يمكن للإنسان أن يسكن إنسانيا على هذه الأرض ، ومن ثم تكون (حياة الانسان) (حياة سكنى) كما يقول هولدرلين فى آخر قصائده » (المرجع السابق ص ٢٢٩) . والشعر بهذا لا يكون استجداء بل تأسيسا ولهذا يسقط كل شعر مديح أو تملق . يسقط من عالم الشعر أصلا « فغناء هؤلاء الشعراء (الحقيقيين المدركين لرسالة الشعر الجوهرية) ليس استجداء ولا تجارة » (المرجع السابق ص ١٣٨) . وهؤلاء الشعراء العظام يتميزن بأنهم يتسائلون فى شعرهم عن رسالتهم الشعرية كما عند ريلكه وهولدرين بصفة خاصة وذلك لأنه « جزء ضرورى من طبيعة الشاعر قبل أن يكون شاعراً حقا فى مثل هذا العصر أن يجعل تفكك العصر من الوجود الكلى والرسالة الخاصة بالشاعر سؤالا شعريا بالنسبة له » (المرجع السابق ص ٩٤) وتصبح لهؤلاء الشعراء علامة يعرفون بها وعلامتهم ، أن طبيعة

الشعر تصبح عندهم جديرة بأن يجرى التساؤل حولها لأنهم من الناحية الشعرية في أثر ذلك الذى يجب أن يقال بالنسبة لهم » (المرجع السابق ص ١٤١)

وهكذا ليس الشعر تعبيرا عن سد عال أو جميلة بوحيرد أو فقدان فلسطين كشىء تم وانتهى بل الشعر تعبير عن إمكانيات الإنسان ، عما ليس بعد فيه لتغيير وجه الطبيعة ومقاومة الاحتلال وتقويض العنصرية عن طريق حدث « يحدث » فالشعر تعبير عن « جدل » التفتح الإنسانى لاعن شىء تكون وتكلس وولى . . لهذا يمكننا أن نقول من خلال نظرية هيدجر الجمالية — وان كان هو لم يقلها — إن الفن جميعه نوع من الحضور المسرحى فيه تنبعث الأرض كأرض اغتراب تخفى الانفتاح وفيه ينبعث العالم كعالم انفتاح يحاول أن يقهر تخفى الأرض وكل هذا يساعد على انتزاع الحقيقة فهى لن تأتى على طبق من فضة بل هى صراع وجدل لأنها خفية ومتحجبة . ولعل هيدجر قد استمد رأيه الجمالى هنا من الفنان دورر الذى يورد له هذه العبارة — المفتاح لكل نظرة هيدجر الجمالية . « فى الحقيقة يكمن الفن خفيا فى الطبيعة ؛ وذلك الذى ينتزعه منها يمتلكه »(المرجع السابق ص ٧٠) وكل هذا لكى يصبح الانسان حارس الأرض وراعى الوجـــود .

وهكذا اختار هيدجر كما « اختار الوجوديون فى إطار الفلسفة الجمالية أن يحملوا رسالتهم « وهى رسالة تعيد حمل الإنسان إليه ذلك الحمل الذى سبق أن عرض على الملائكة والجبال فأبين أن يحملنها وحملها الانسان » (مجاهد عبد المنعم مجاهد : علم الجمال فى الفلسفة المعاصرة) وهو حمل يلقيه هيدجر بصفة خاصة على الشعراء — الفنانين — أكبر المتعرضين للاخطار لأنهم يؤسسون الانسان ، يؤسسون الفن بمعناه الحقيقى القريب مما يتحدث عنه الصوفية : المجاهدة والرياضات تقربا للمحبوب لنزع حجاب تستره . . إن هيدجر يريد أن يقترب من هذا المحبوب المتستر . . يريد الاقتراب من الينبوع بنزع الاغتراب

عن وجودنا وساعتها سيولد من جديد لإحداث التغيير ، فذلك الذى يسكن بالقرب من أصله ينطلق ، (هيدجر : الشعر واللغة والفكر ص ٧٧) وكى يتحقق ذلك الذى أشار إليه هيدجر من خلال الشاعر ريلكه الذى قال : « نحن لا نكف عن جمع عسل المرئى لتخزينه فى بيوت النحل الذهبية الخاصة بالخفى ، المرجع السابق ص ١٣٠) .

المراجـع

• • ✡ • •

(١) جرين ، مارجورى :

هيدجر (ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد)

(٢) زكريا إبراهيم :

دراسات فى الفسلفة المعاصرة

(٣) زكريا إبراهيم :

فلسفة الفن فى الفكر المعاصر

(٤) عبد الغفار مكاوى :

مدرسة الحكمة

(٥) مجاهد عبد المنعم مجاهد :

علم الجمال فى الفلسفة المعاصرة

(٦) هيدجر ، مارتن :

نداء الحقيقة (ترجمة : عبد الغفار مكاوى)

(7) Fallico , A. B. :

Art And Existentialism

(8) Heidegger , M. :

Existence And Being

(9) Heidegger , M :

Poetry , Language And Thought

(10) Heidegger , M. :

Letter On Humanism

مفهوم الزمان عند ماكتجارت

د. عزمى اسلام

تمهيد :

تناول الفيلسوف الانجليزى جون ماكتجارت John Mc Taggart (١٨٦٦ — ١٩٢٥) فكرة الزمان فى عديد من كتاباته بالتحليل ، وخاصة فى كتابيه « دراسات فى الكون الهيجلى » Studies in Hegelian Cosmology (عام ١٩٠١) ، «طبيعة الوجود» The Nature of Existence (فى مجلدين عام ١٩٢١ ، ١٩٢٧)، وبصفة خاصة فى كتابه الأخير الذى أفرد الفصل الخامس من المجلد الثانى منه لدراسة فكرة الزمان .

والنتيجة التى يخلص اليها ماكتجارت من دراساته المختلفة وتحليلاته المتعددة لهذه الفكرة ، هى ان الزمان غير حقيقى ، ولا واقعى . أو هو بعبارة أخرى غير موجود .

تحليل فكرة الزمان :

يبدأ ماكتجارت تحليله لفكرة الزمان، فى كتابه «طبيعة الوجود» بالسؤال عما إذا كان من المقبول أو من الممكن أن نتكلم عن أى شىء بوصفه زمنيا ، أو موجودا فى زمان being in time .

ويرد ماكتجارت على سؤاله بالنفى ، فيقول فى هذا الصدد (اننى اعتقد ان أى شىء يكون له وجود ، لا يمكن أن يكون زمنيا ، وبالتالى فالزمان ليس

حقيقيا)[1] . وذلك على الرغم من أن مثل هذه الإجابة ، قد تبدو متناقضة مع الموقف الطبيعى للانسان ، أو مع الفهم المشترك بين الناس ، والذى مؤداه : ان كل شيء يوجد فى زمان ، ومن ثم فالزمان موجود وجودا حقيقيا واقعيا . وفى هذا الصدد يقول ماكتجارت : (قد يبدو متناقضا إلى حد بعيد لو أننا قررنا أن الزمان غير حقيقى « أو غير واقعى « unreal ، وان جميع العبارات التى تتضمن أنه حقيقى أو واقعى هى عبارات خاطئة « كاذبة » . إذ أن مثل هذا القول يبعد تماما عن الموقف الطبيعى للإنسان الذى يعتمد على أننا ليست لدينا تجربة « أو خبرة » لا تبدو زمنية ، بل وحتى أحكامنا التى تفيد بأن الزمان غير حقيقى تبدو كما لو كانت هى نفسها قد حدثت فى زمان)[2] .

ويحاول ان يبرهن ماكتجارت على صحة اجابته عن هذا السؤال على النحو الآتى : —

— لو أردنا أن نتلمس معيارا ، نميز بنـاء عليـه ، بين المواضع positions المختلفة فى الزمان ، على فرض أن الزمان يبدو لنا كما لو كان شيئا قائما بذاته ، فإننا يمكن أن نعتمد على معيارين لهذا التمييز هما :

١ — معيار الأسبقية القائم على علاقة « سابق على » أو « لاحق لـ » .

٢ — والمعيار القائم على علاقة الحاضر بالماضى والمستقبل ، أو وصف تلك المواضع بأنها حاضرة أو ماضية أو مستقبلة .

فلو تصورنا ان هناك مواضع فى الزمان ، يمكن أن نميزها ، فإن ذلك يتم اذن — كما يقول ماكتجارت — بطريقتين :

---

(١) Mc Taggart, J., The Nature of Existence, « Time » in the Philosophy of Time, edited Sy : Gale R., London, 1968, p. 87.

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٦ .

الطريقة الأولى : أن يكون هناك موضع قبل آخر أو « سابق عليه » ، أو أن يكون هناك موضع بعد آخر أو « لاحق له » . وهكـــذا فلو تصورنا تلك المواضع فى شكل متسلسلة متتابعة المواضع ، فإن أى موضع منها يكون أسبق من غيره ، ويكون أيضا لاحقاً لغيره من المواضع الأخرى .

ومن الواضح ان كلا من العلاقتين السابقتين ، هى متعدية transitive[1] ، وهى لا تماثلية asymmetrical[2] .

وهكذا تصبح تلك المتسلسلة ، مرتبة وفقا لعلاقتى « أسبق من » ، « لاحق لـ » ، اللتين تتصفان بالتعدى واللاتماثل . وقد عبر ماكنجارت عن هذا المعنى بقوله : (إن كل موضع يكون أسبق من غيره ، ولاحقاً لغيره من المواضع الأخرى . ولـكى تـكوّن متسلسلة من هذا النوع ، فان الأمر يحتاج إلى علاقة متعدية ولا تماثلية ، وإلى عدد من الحدود ، بحيث يكون بالنسبة لأى حدين منها : يرتبط أولها بهذه العلاقة مع الثانى، أو يرتبط ثانيها بهذه العلاقةمع الأول ونحن يمكننا أن نختار واحدة من العلاقتين التاليتين « سابق على » ، أو « لاحق لـ » . فـكل منهما بالطبع علاقة متعدية ولاتماثلية . فاذا أخذنا الأولى ، كانت الحدود على النحو الآتى : بالنسبة لأى حدين ، إما أن يكون الأول سابقا على

---

(١) بمعنى انه لو كانت ا أسبق من ب ، وكانت ب أسبق من حـ . تـكون اذن ا أسبق من حـ . وهذا ما يمكن التعبير عنه بالصيغة التالية : ا ع ب . ب ع حـ ⊃ ا ع حـ . أنظر كتابنا « أسس المنطق الرمزى » ، صفحة ٣٥٥ .

(٢) بمعنى أنه لو كانت ا أسبق من ب ، فإنه لا يمكن أن تـكون ب أسبق من ا . وهذا ما يعبر عنه بالصيغة التالية : ا ع ب ⊃ فإن (ب ع ا) . أنظر المرجع السابق ، صفحة ٣٥٤ .

الثانى أو أن يكون الثانى سابقا على الأول)[1] .

الطريقة الثانية : وهى أن تنظر إلى كل موضع من هذه المواضع فى الزمان ، لا من حيث علاقته بغيره من المواضع الأخرى ، سواء كان سابقا عليه أو لاحقا له ، بل تنظر إلى الزمن الخاص به ، وفيما إذا كان ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا ويرى ماكتجارت ان الطريقة الأولى فى التمييز بين المواضع فى الزمان ، أكثر وضوحا من الطريقة الثانية ، ومن ثم يرى أن التمييزات التى نجريها بالطريقة الأولى ثابتة ودائمة بالنسبة لفئة المواضع التى تميزها . فى حين أن التمييزات التى نجريها بالطريقة الثانية ليست ثابتة ولا دائمة بالنسبة لتلك المواضع .

فبالطريقة الأولى ، لو كان موضع مثل ا أسبق من موضع آخر مثل ب ، فان ا تكون أسبق دائما من ب . أما التمييز بالطريقة الثانية ، الذى يجعلنى أميز حادثة ما على أنها حاضرة، فهذا لا يعنى أنها دائما حاضرة ، لأنها كانت مستقبلة، وأصبحت حاضرة ، وسوف تكون ماضية بعد حين .

— ومع ذلك ، مع أن الطريقة الأولى أكثر وضوحا من الطريقة الثانية . ومع أن التمييز الذى ننتهى اليه باستخدامنا اياها ، ثابت ودائم ، حتى لقد يظن أنها أكثر موضوعية ، وأساسية أكثر بالنسبة لطبيعة الزمان ، من تلك الخاصة بالطريقة الثانية .

مع كل ذلك ، فقد ذهب ماكتجارت إلى القول بأن التمييز بالطريقة الثانية أساسى أكثر من ذلك الخاص بالطريقة الأولى بالنسبة لطبيعة الزمان وأكثر موضوعية . وهو يعبر عن ذلك المعنى بقوله : (بما أن التمييز الخاص بالفئة الأولى دائم ، فقد يظن انها أكثر موضوعية ، وأساسية أكثر بالنسبة لطبيعة

(1) Mc Taggart, J. The Nature of Existence, (in The Philosophy of Time), P. 87.

الزمان ، من تلك الخاصة بالفئة الثانية . ومع ذلك فإنى أعتقد ان ذلك يمكن أن يكون خطأ ، وأن التمييز بين الماضى والحاضر والمستقبل أساسى للزمان ، تماما مثل التمييز بين السابق واللاحق ، بل انها بمعنى معين ... يمكن اعتبارها أساسية أكثر من تلك الخاصة بالسابق واللاحق)[1] .

— وينتهى ما كتجارت من هذا إلى القول بأن ما يترتب على أن تكون الطريقة الثانية هى الأكثر موضوعية من الطريقة الأولى ، وانها أساسية أكثر من الأولى بالنسبة لطبيعة الزمان، يترتب على ذلك أن يكون الزمان غير حقيقى أو واقعى ، (فلأن هذه التمييزات بين الماضى والحاضر والمستقبل ، تبدو لى أساسية للزمان ، فانى أعتبر الزمان غير حقيقى)[2] .

أما كيف يرتب ما كتجارت هذه النتيجة ، بناء على تلك المقدمة ، فهذا ما سوف يتضح من التحليل أو البرهان التالى :

أولا : يبدأ ما كتجارت بذكر عدة تعريفات :

— فيسمى مثلا جملة المواضع التى نميزها فى الزمان ، بالطريقة الثانية ، باسم « المتسلسلة أ » ، وهى التى تتكون من المواضع التى نتصورها مرتبة على نحو يبدأ من الماضى ثم الحاضر ثم المستقبل ، أو فى عكس الاتجاه ، من المستقبل إلى الماضى (فإننى سوف استخدم اسم « المتسلسلة أ » لتسمية متسلسلة المواضع التى تبدأ من الماضى البعيد عبر الماضى القريب ، إلى الحاضر . ثم من الحاضر عبر المستقبل القريب إلى المستقبل البعيد ، أو بالعكس)[3] . ويمكن التعبير عن ذلك كما يلى :

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

المتسلسلة ا : × ماضى ← × حاضر ← × مستقبل .

— كما يسمى جملة المواضع التى نميزها بالطريقة الأولى ،باسم « المتسلسلة ب» وهى التى تتكون من المواضع التى يكون كل منها سابقاً على غيره ، ولا حقا لآخر (كما سأسمى سلسلة المواضع التى تبدأ من السابق « متجهة إلى « اللاحق » ، أو بالعكس ، باسم « المتسلسلة ب »)[1] . ويمكن التعبير عن ذلك كما يلى :

المتسلسلة ب : × سابق على ← لا حق لـ :

— كما يسمى ما كتجارت ما يشغل أى موضع فى زمن ما ، باسم الحادثة event ، (فحتويات أى موضع فى الزمان هى حادثة ما . كما أن المحتويات المتعددة والمتزامنة فى أى موضع بعينه ، تكون بالطبع هى كثرة من حادثات)[2] .

وبما أن مجموعة هذه الحادثات المتزامنة ، هى التى نسميها بالجوهر ، وبما أن مجموعة هذه الحادثات المتزامنة ، هى بدورها مجتمعة يمكن أن ينظر إليها فى موضع زمنى ما على أنها هى نفسها حادثة . فالجوهر هو أيضاً يمكن أن ينظر إليه بوصفه حادثة مركبة ، (فالجوهر المركب الذى يتكون من حادثات متزامنة ، يمكن كذلك الحديث عنه بوصفه حادثا an event)[3] .

ثانيا : ثم يناقش ماكتجارت تصورا شائعا لدىعدد كبير من الفلاسفة ،هو تناولنا لفكرة الزمان من خلال تشبيهه أو علاقته بالحركة المكانية . فالزمان يمكن إعتباره — من زاوية — هو المدة أو الفترة التى يستغرقها جسم يتحرك من موضع إلى آخر . (فمن الشائع جداً أننا ننظر إلى الزمان بالاستعانة بتشبيهه

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٨٨ .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

بالحركة المكانية)[1] . إلا أنه يتساءل عن تلك الحركة التى تشبِّهُ بها الزمان ، وعلى أى نحو تكون ؟ وبأى معنى هى ؟ وفى أى إتجاه ؟

يجيب ماكتجارت على ذلك بقوله : (إن حركة الزمان تعتمد على القول بأن اللحظات اللاحقة Later تمر فى الحاضر، أو — وهو الأمر ذاته لو عبرنا عنه بطريقة أخرى — إن الحاضر ينتقل إلى لحظات لاحقة)[2] .

ثالثا : ثم يطبق ما كتجارت على تعريفه السابق لحركة الزمان ، الطريقتين سالفتى الذكر فى التمييز بين المواضع فى الزمان : الطريقة الأولى (وهى الخاصة بالمتسلسلة ب) والطريقة الثانية (وهى الخاصة بالمتسلسلة ا) . فيذهب إلى أننا لو إخترنا الطريقة الأولى ، نكون إذا أقرب إلى التركيز على « المتسلسلة ب » ، من خلال المتسلسلة ا . أما لو اخترنا الطريقة الثانية ، فسنكون أقرب إلى التركيز على المتسلسلة ب . وهو فى هذا يقول : (لو أخذنا الطريقة الأولى ، فإننا نتكلم عن « المتسلسلة ب » . على أنها تنزلق عبر « المتسلسلة ا » الثابتة ، وإذا افترضنا الطريق الثانى ، فإننا نتكلم عن « المتسلسلة ا » على أنها تنزلق عبر « المتسلسلة ب » الثابتة)[3] .

— وهذا يعنى أن الزمان فى الحالة الأولى ، التى ركزنا فيها على المتسلسلة ب ، يبدو كما لو كان شبيها بالحركة التى تتجه من المستقبل إلى الماضى . كما يعنى الزمان فى الحالة الثانية التى ركزنا فيها على المتسلسلة ا ، يبدو بوصفه حركة تتجه من السابق إلى اللاحق . (وهذا يفسر لنا لماذا نقول بأن الحادثات تأتى من المستقبل ، بينما نقول بأننا نتحرك نحن أنفسنا تجاه المستقبل . لأنه بالنسبة لكل إنسان ، فإنه يوجد بين نفسه وبين حالته الحاضرة ، فى مقابل مستقبله أو ما ماضيه ، طالما أنها هى الحالة الوحيدة التى يدركها بشكل مباشر . وهذا من شأنه أن يجعله ينتهى

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

إلى القول بأنه يتحرك بالحاضر تجاه الحادثات اللاحقة . وبما أن هذه الحادثات اللاحقة ، هى الآن مستقبلة ، فإنه يقول بأنه يتحرك تجاه المستقبل)[1] .

— بهذا التطبيق السابق ، ينتهى ما كتجارت إلى أن الغموض الذى يكتنف حركة الزمان ، لابد وأن يكون قد زال ، (فالسؤال عن حركة الزمان سؤال غامض ، لكن إذا ما سألنا عن حركة أى من المتسلسلتين ، فلن يكون السؤال غامضاً . فحركة « المتسلسلة ا » عبر « المتسلسلة ب » ، يكون من السابق إلى اللاحق ، وحركة « المتسلسلة ب » عبر « المتسلسلة ا » ، يكون من المستقبل إلى الماضى)[2] .

— لكن هل يعنى ذلك التحليل السابق أن كلاً من المتسلسلتين ا ، ب أساسية لتصور حركة الزمان ، أو لحركة الحادثات التى تكون مواضع فيه ؟ بعبارة أخرى فإن (أول سؤال ينبغى أن نضعه فى الاعتبار هو عما إذا كان شيئاً أساسيا بالنسبة للزمان لكى يكون حقيقيا ، إن حادثاته ينبغى أن تكون « المتسلسلة ا » ، مثل « المتسلسلة ب » ؟)[3] .

يقول ما كتجارت إن الفهم أو الإدراك المشترك قد يوافق على إعتبار أن الزمان يتكون من المتسلسلتين معاً . (فمن الواضح ابتداءً ، أننا — فى الخبرة الحاضرة — لا يمكن أن نلاحظ الحادثات فى الزمان ، الا وهى مكونة لهاتين المتسلسلتين معاً . فنحن ندرك الحوادث فى الزمان بوصفها حاضرة ، وهذه فقط هى الحادثات التى ندركها فعلا . وكل الحادثات الأخرى التى نعتقد — بناء على الذاكرة ، أو بالاستبدال — أنها حقيقية ، فإننا نعتبرها حاضرة أو ماضية أو مستقبلة)[4] .

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٤) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

لـكن قد يكون هناك اعتراض على ذلك الرأى السابق . فقد يقال إن تمييز المواضع فى الزمان بين ما هو ماضى وحاضر ومستقبل (أى المتسلسلة ا) ، هو مجرد تصور ذاتى ، قد يكون مجرد وهم فى عقولنا ، (فقد يقال إن ذلك مجرد تصور ذاتى ، إذ قد لا يكون تمييز المواضع فى الزمان إلى ماضى وحاضر ومستقبل ماهو إلا مجرد وهم مستمر فى عقولنا ، ولا تـكون الطبيعة الحقيقية للزمان متضمنة إلا التمييزات الخاصة « بالمتسلسلة ب » وحدها ، أى تلك الخاصة بالسابق واللاحق وفى هذه الحالة فإننا لن ندرك الزمان كما هو فى حقيقته ، بالرغم من أننا قد نستطيع التفـكير فيه على أنه حقيقى)[1] .

ويناقش ماكتجارت هذا الرأى بقوله ، إنه رأى لا يمـكن قبوله أو تأييده لأنه يتعارض مع القول بأن المتسلسلة أساسية لطبيعة الزمان . وهو يعبر عن هذا المعنى بقوله : (إن هذه الفـكرة ليست فـكرة شائعة . إلا أنها تحتاج أن تنظر إليها بعناية أكثر . وأنا أعتقد أنها فـكرة لا يمـكن قبولها ، لأن المتسلسلة ا فيما يبدو لى ، وكما ذكرت ذلك من قبل — أساسية لطبيعة الزمان[2] .

لـكن ماكتجارت لهذا الموقف السابق ، لا يعنى أنه يقبل « المتسلسلة ا » على أنها حقيقيقية أو واقعية ، وإلا أدى ذلك به إلى قبول واقعية الزمان ، وهو ما يرفضه ابتداء ، وذلك ما سوف يتضح من تحليلاته التالية .

رابعاً : بعد أن ذكر ماكتجارت أن المتسلستين ا ، ب هما المتسلسلتان اللتان نميز بناء عليهما بين المواضع فى الزمان ، يتناول كل واحدة منهما بالتحليل من خلال الصفة الأساسية التى تتعلق بالزمان ، وهى التغير . إذ (قد يكون من المقبول بوجه عام — فيما اعتقد أن الزمان يتضمن التغير : حقاً أننا نقول

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٨٩ .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

فى اللغة المعتادة ، أن شيئاً ما يمكن أن يبقى ثابتاً بلا تغيير anchanged خلال الزمان . إلا أنه لن يكون هناك وجود للزمان إذا لم يتغير أى شيء . وإذا تغير أى شيء فإن كل الأشياء الأخرى تتغير معه ، لأن تغيره يحدث تغييرا فى بعض علاقاته مع غيره ، وبالتالى إلى تغيير فى خصائص تلك الأشياء الملاقية)[1] .

وهكذا يمكننا أن نطبق ذلك المعنى بالنسبة للمتسلسلتين ا ، ى : —

١ — بالنسبة للمتسلسلة ب :

هل المتسلسلة ب (الخاصة بالسابق واللاحق) وحدها ، هى المعبرة عن حقيقة الزمان بحيث يكون التغير ممكنا بدون « المتسلسلة ا » (الخاصة بالحاضر والماضى والمستقبل) ؟ لأنه (إذا كانت « المتسلسلة ب هى التى تكون الزمان وحدها بدون « المتسلسلة ا ، فإن التغير يجب أن يكون ممكنا بدون « المتسلسلة ا »[2] .

ولنفرض أن « المتسلسلة ا » ليست واقعية ، فلن يبقى إلا أن تكون « المتسلسلة ب ، هى الواقعية . لكن هل تكفى « المتسلسلة ب » لتفسير التغير فى الزمان ؟ وبعبارة أخرى هل يصبح التغير فى هذه الحالة واقعيا حقيقيا ؟

يقول ما كتجارت فى هذا الصدد (لنفرض أن التمييز بين الماضى والحاضر والمستقبل لا ينطبق على الواقع . فى هذه الحالة ، هل ينطبق التغير بالنسبة للواقع) ؟[3] .

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

لنفرض أن « المتسلسلة ب » هى التى يتكون منها وحدها الزمان ، (فى الذى يمكن — بناء على هذا الافتراض — أن يتغير ؟ هل يمكننا القول بأن التغير يحدث فى حالة توقف حادثة عن أن تكون حادثة ، بينما تبدأ حادثة أخرى فى أن تصبح حادثة ؟ إذا كان الأمر على هذا النحو ، فإننا نحصل على التغير يقينا)[1] .

إلا أن ماكتجارت يرفض هذه النتيجة السابقة بقوله (إن ذلك مستحيل) لماذا ؟ لأنه (إذا كانت « ن » هى دائماً سابقة على « و » ، ولاحقة لـ « م » ، فإنها سوف تكون دائماً ، وكانت دائماً ، سابقة على « و » ، ولاحقة لـ « م » ، طالما أن علاقتى « سابقة على » و « لاحقة لـ » ثابتتان . وهكذا ستكون « ن » دائماً فى « المتسلسلة ب » . وبما أن المتسلسلة ب » تكون — بناء على افتراضنا الحالى فسيكون لـ « ن » دائما موضع فى « سلسلة الزمان » ، كما قد كان لها ذلك دائما . أى أنها قد كانت دائماً حادثة ، وأنها ستكون دائماً كذلك ، ومن ثم لا يمكن أن تبدأ فى أن تكون حادثة ولا أن تتوقف عن كونها حادثة)[1] ، وهذا يعنى أنه لا تغير هناك .

لكن ألا يمكن القول بأن التغير معناه أن الحادثة الواحدة قد تتبدى فى حادثة أخرى ، هى التى أصبحت عليها بعد التغير ، بحيث تكون الثانية ؛ هى الصورة التى تتبدى عليها الأولى بعد تغيرها ؟

وبتعبير ماكتجارت (هل يمكننا القول بأن حادثة واحدة مثل « م » تظهر نفسها فى حادثة أخرى مثل « ن » ، بينما لا تزال تحتفظ بنوع من الهوية عن طريق عنصر ثابت لا يتغير ، حتى ليمكن القول — لا فقط — بأن « م » قد

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٢) المرجع السابق ، المرجع نفسه.

توقفت عن الوجود ، وأن « ن » قد بدأت ، بل كذلك بأن « م » قد أصبحت « ن »؟[1]

يرد ماكتجارت على ذلك التساؤل بالنفى ، بقوله إننا نكون أمام أحد احتمالين : إما أن تكون م ، ن حادثتين متميزتين ، أو أن تكون م ، ن حادثة واحدة .

فإن كانت م ، ن حادثتين متميزتين ، إذن فلا تغير هناك ، لأن التغير ينظر إليه من خلال الحالات المختلفة التى تعترى الشيء أو العنصر الثابت .

وإن كانت م ، ن حادثة واحدة . فهذا يعنى طبقاً للإفتراض السابق (الخاص بالمتسلسلة ب) أن تغير م إلى ن فى لحظة بعينها ، إنما يدل على أن م تكون فى تلك اللحظة قط توقفت عن كونها م ، وتبدأ فى كونها ن . وهذا معناه أيضا أن تكون م قد توقفت فى هذه اللحظة ذاتها عن كونها حادثة ، وتكون ن قد بدأت فى أن تصبح حادثة : وهذا ما يخالف المتسلسلة ب التى تكون الحادثات فيها ثابتة دائمة . فما هو سابق على شيء يظل سابقا عليه ، وما هو لاحق لشيء يظل لاحقا له .

ولقد عبر ماكتجارت عن هذا المعنى بقوله : (إن الصعوبة ذاتها لا تزال قائمة . إن « م » ، « ن » قد يكون بينهما عنصر مشترك ، إلا أنها ليستا حادثة واحدة ، أو أنه قد لا يوجد تغير . وعلى ذلك فإذا ما تغيرت « م » إلى« ن » فى لحظة معينة ، فإن « م » فى هذه اللحظة بعينها تكون قد توقفت عن كونها « م » ، وتبدأ « ن » فى كونها حادثة ، وتكون « ن » قد بدأت فى أن تصبح حادثة . ولقد رأينا فيما سبق أن ذلك مستحيل ، بناء على افتراضنا الحالى)[2]

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٩٠ .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

— قد يكون حل هذه الصعوبة ، فيما إذا تصورنا ان التغير غير مرتبط بالحادثات ، إنما باللحظات المختلفة ، لو كان لهذه اللحظات وجود .

الا ان ماكتجارت ينقد هذا الحل بناء على الحجة أو الدليل السابق ذاته ، فيقول : (كما أن مثل هذا التغير لا يمكن البحث عنه فى اللحظات المختلفة للزمان المطلق ، حتى ولو كان لهذه اللحظات وجود . لأن نفس الحجة يمكن استخدامها هنا . فكل واحدة من مثل تلك اللحظات ستأخذ مكانها فى « المتسلسلة » ، طالما ان كل واحدة قد تكون سابقة على غيرها من اللحظات أو لاحقة لها . ربما أن « المتسلسلة ب» تعتمد على علاقات ثابتة دائمة ، فإن أية لحظة لا يمكن أن تتوقف عن الوجود أبداً ، ولا يمكن ان تصبح لحظة اخرى أبداً[1] .

هكذا ينتهى ماكتجارت إلى القول بأن (التغير لا يمكن أن ينشأ من حادثة توقفت عن كونها حادثة ، ولا من تغير حادثة إلى أخرى)[2] .

— إذن ما هى الطريقة الأخرى البديلة التى ينشأ بها التغير ؟

يقول ماكتجارت : (إذا كانت خصائص الحادثة تتغير ، إذن فهناك تغير يقينا . لكن ما هى الخصائص التى تتصف بها الحادثة والتى يمكن أن تتغير ؟ يبدو أنه لا وجود إلا لفئة واحدة من مثل هذه الخصائص. وهذه الفئة تتكون من التمييزات الخاصة بتلك الحادثة بناء على مكونات « المتسلسلة ا »[3] .

ويمثل ماكتجارت لهذا المعنى بحادثة ما ، مثل وفاة الملكة آن ، فيقول : (لنأخذ على سبيل المثال أية حادثة — مثل وفاة الملكة آن — ولننظر فى ما هى التغيرات التى يمكن أن تحدث فى خصائصها . إن كونها وفاة ، وكونها وفاة

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

آن ستيوارت ، وان لها أسبابا ونتائج ، مثل هـذا النوع من الخصائص لا يتغير أبداً ... فان هذه الحادثة كانت هى وفاة الملكة ، وحتى آخر لحظة من لحظات الزمان – إذا كان للزمان لحظة أخيرة – سوف تظل هذه الحادثة هى وفاة الملكة . فهى من كل ناحية تستعصى على التغير ، ما عدا ناحية واحدة . فهى تتغير من زاوية واحدة . من حيث انها كانت مرة ، حادثة فى المستقبل البعيد. وأصبحت فى كل لحظة ، حادثة فى المستقبل القريب . وأخيراً أصبحت حاضراً. ثم أصبحت ماضيا ، وسوف تظل دائما ماضيا ، بالرغم من أنها فى كل لحظة تصبح ماضيا أبعد وأبعد ... إن مثل هذه الخصائص ، هى الخصائص الوحيدة التى يمكن أن تتغير)[1] .

– وبما أن ما يتعلق بالماضى والحاضر والمستقبل ، متعلق بالمتسلسلة ا ، وبما أن التغير يتعلق بما هو ماضى وحاضر ومستقبل ، فإنه يلزم عن ذلك أن يصبح التغير متعلقا « بالمتسلسلة ا » وحدها ، لا « بالمتسلسلة ب » .

وبما أن الزمان يتضمن التغير ، فإنه يلزم عن ذلك ما يأتى :

١ – انه إذا لم يكن للمتسلسلة ا وجود حقيقى ، فلن يكون هناك تغير حقيقى .

٢ – ان « المتسلسلة ب » وحدها لا تكفى لتكوين الزمان ، طا أنها تفيد الثبات وعدم التغير ، مع أن الزمان يتضمن التغير .

ولقد عبر ماكتجارت عن ذلك المعنى بقوله : (إذا كان هناك أى تغير ، فإن علينا أن نبحث عنه فى « المتسلسلة ا » ، وفى « المتسلسلة ا » وحدها . فاذا لم يكن « للمتسلسلة ا » وجود حقيقى ، فلن يكون هناك تغير حقيقى . وعلى ذلك « فالمتسلسلة ب » لا تكفى وحدها لتكوين الزمان ، طالما أن الزمان

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

يتضمن التغير)[1] .

ـــ لكن « المتسلسلة ب » (لا يمكن أن توجد إلا بوصفها زمنية ، طالما أن « سابق على » و « لاحق لـ » ، هما العلاقتان اللتان تربطان بين أجزائها ، ومن الواضح أنهما علاقتان زمنيتان . لذا يلزم أنه لا يمكن أن توجد « المتسلسلة ب » حينما لا تكون « المتسلسلة ا » موجودة ، طالما أنه بدون وجود « المتسلسلة ا » لا وجود للزمان)[2] .

اعتراضات على القول بأن « المتسلسلة ا » أساسية أو حقيقية أو واقعية:

تتلخص أهم الاعتراضات فى هذا الصدد فى :

١ ـــ وجهة النظر التى يأخذ بها برتراندرسل[4] ومؤداها: أن الماضى والحاضر والمستقبل لا يتعلق أى منهما بالزمان فى ذاته Per se ، بل بالنسبة إلى الذات الإنسانية العارفة . بمعنى أنه لا وجود للماضى ذاته أو الحاضر أو المستقبل ، إنما هى صفات تتعلق بالذات أو منسوبة إلى الذات ، أكثر منها صفات تتعلق بموضوع ، وبالتالى فهى عند رسل كلها ذاتية وليست موضوعية . ومن ثم فوجودها ليس وجوداً موضوعيا أو حقيقيا ، بقدر ما هو معتمد ومتوقف على الذات الانسانية ومرهون بها .

والذاتية هنا يمكن أن تتضح من نسبة تزامن حادثه ما ، مع القول الذى يصفها بأنها حاضرة أو ماضية (فقولنا إن « ن » حاضرة ، يعنى أنها متزامنة مع ذلك القول . كما أن القول القائل بأنها ماضية أو مستقبلة ، يعنى أنها سابقة على هذا

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٩١ .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) وخاصة فى كتابه « أصول الرياضيات » ، الترجمة العربية للدكتور محمد مرسى أحمد ، والدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، الجزء الرابع الفقرة رقم ٤٤٢ .

القول أو لاحقة له . وهكذا فهى لا تكون ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا ، إلا من حيث علاقتها مع نوع من القول أو الاثبات . فاذا لم يكن هناك وعى Consciousness ، فقد توجد حادثات سابقة على غيرها ولاحقة لها ، لكن لن يوجد بأى معنى : ماضى أو حاضر أو المستقبل . وإذا وجدت حادثات سابقة على أى وعى ، فإن تلك الحادثات لم تكن أبداً لتكون مستقبلا أو حاضرا ، بالرغم من كونها ماضية .

ـــ لكن إذا كانت « ن » حاضرا أو ماضيا أو مستقبلا من حيث علاقتها بقول هو « ق » ، فهى قد تكون دائماً كذلك، طالما أن ما يكون متآنيا مع «ق» أو سابقا عليها أو لاحقاً لها ، سيكون دائماً كذلك .

فما هو التغير إذن ؟

٢ ـــ يرى رسل أن (التغير هو الفرق ، من حيث الصدق أو الكذب، بين قضيتين تتعلق إحداهما بكيان « أو كائن » entity ما ، وبزمن ما مثل « ت » ،بينما تتعلق الثانية بالكيان أو الكائن « نفسه »وبزمن هو «تَ » ،على فرض أن هاتين القضيتين لا تختلفان إلا فى القول بأن « ت » ترد فى إحداهما فى حين ترد « تَ » فى الثانية)[١] أى أن التغير يكون موجودا ـــ طبقا لنظرية رسل ـــ إذا كانت القضية التالية (فى الوقت « ت » كان محرك الفحم بالمدفأة ساخنا) صادقة ، وكانت القضية التالية (فى الوقت « تَ » كان محرك الفحم فى المدفأة ساخنا) كاذبة[٢] .

أى أنّ التغير يحدث حينما يكون محرك المدفأة ساخنا فى وقت ما هو « ت » فتكون القضية الأولى صادقة ، ثم يصبح غير ساخن فى وقت آخر هو « تَ » ، ومن ثم تكون القضية الثانية القائلة بأنه ساخن فى هذا الوقت ، قضية كاذبة .

---

(١) المرجع السابق ، الفقرة رقم ٤٤٢ .

(٢) Mc Taggart J. The Nature of Existence. P. 92.

ـــ وما كتجارت يتفق مع رسل فى أنه حينما تصدق القضية الأولى ، وتكذب القضية الثانية . على الترتيب ـــ فإن هذا يعنى وجود التغير ، إلا أنه يختلف مع رسل فى أن هذا لا يعنى بالضرورة عدم وجود « المتسلسلة أ » ، مع القول بالتغير بل إنه يرى أن القول بهذه المتسلسلة، ضرورى للقول بالزمان. لأن رفضها يعنى عدم التغير، وبالتالى رفض فكرة الزمان بوصفها متضمنة معنى التغير. وقد عبر ما كتجارت عن هذا المعنى بقوله : (إننى لا أستطيع أن أتفق مع رسل هذا . حقاً إننى ينبغى أن أعترف بأنه حين تكون مثل هاتين القضيتين ، متصفتين بالصدق والكذب ـ على الترتيب ـــ فقد يكون هناك تغير . لكننى أقبل القول بأنه لا يمكن وجود زمن بدون « المتسلسلة أ » . فاذا ما رفضنا مع رسل « المتسلسلة أ » ، فإنه يبدو لى أن التغير يختفى باختفائها ، وبالتالى فالزمن ـــ الذى يعتبر شيئاً أساسيا بالنسبة له ـــ يختفى هو أيضاً)[1] .

وبعبارة أخرى ، لو تم رفض « المتسلسلة أ » ، فان أية قضية من نوع (فى الوقت « ت » كان محرك المدفأة ساخنا) ، لا يمكن أن تصدق أبداً ، لأنه لن يكون هناك زمن .

ـــ كما يرد ما كتجارت على إعتراض رسل ، بقوله إن التغير الذى يتكلم عنه رسل ، ليس تغيرا فى حوادث المتسلسلات الزمنية ، إنما هو الكيانات entities التى تحدث لها تلك الحادثات ، أو التى تعرض عليها تلك الحادثات ، أو تكون حالات لها . وهو فى هذا يقول : (ينبغى أن نلاحظ أن رسل لا يبحث عن التغير فى حوادث المتسلسلات الزمنية ، بل فى الكتاب الذى تحدث له تلك الحادثات ، أو التى تكون تلك الحادثات حالات له)[2] . ويفسر ما كتجارت ذلك المعنى بقوله (فإذا كان محرك المدفأة ساخنا فى يوم من أيام الاثنين ، ولم يكن كذلك

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

أبداً من قبل ، ولا منذ ذلك الحين ، فإن حادثة كون محرك المدفأة ساخنا لم تتغير. لكن المحرك نفسه تغيَّر لأن هناك وقتا حينما تحدث له هذه الحادثة ، ولأن هناك وقتا حينما لا تحدث له هذه الحادثة)[1] .

لكن ماكتجارت ينفي التغير بالنسبة لصفات محرك المدفأة ، لأن اتصافه بأنه كان ساخنا فى يوم معين ، وفى زمن معين ، أمر لا يتغير . وهو فى هذا يقول (إلا أن هذا لا يؤدى إلى تغيير فى صفات المحرك . فهناك صفة دائمة لهذا المحرك ، وهى أنه ساخن فى يوم الإثنين المحدد بالذات. كما أن المحرك يتصف كذلك بصفة دائمة وهى أنه ليس ساخنا فى أى وقت آخر . كلتا الصفتين تصدقان بالنسبة له فى أى وقت ، سواء الوقت الذى يكون فيه ساخنا أو يكون بارزاً . ولذا فإن القول بوجود أى تغير فى المحرك ، يبدو قولا خاطئا .

والواقع أن القول بأنه يكون ساخنا فى نقطة من نقاط متسلسلة ما ، ويكون بارداً فى نقاط أخرى ، لا يمكن أن يعنى التغير ، إذا لم تكن أى من هذه الوقائع Facts متغيرة ، وأى منها لا تتغير كما أن أية واقعة أو حقيقة Fact « أخرى عن المحرك ، لا تتغير ، ما لم يتغير حاضرها أو ماضيها أو مستقبلها . . .

وهكذا فلا وجود للتغير ، ما لم تتغير الوقائع ، وبالتالى فلا يمكن أن يوجد تغير بدون « المتسلسلة ا » . لأنه — كما رأينا فى حالة وفاة الملكة آن ، وكذلك فى حالة محرك المدفأة — لا يمكن لأية واقعة عن أى شىء أن تتغير ، مالم تكن واقعة عن مكان أو موضع ذلك الشىء فى « المتسلسلة ا » . وكل صفات أخرى يتصف بها الشىء ، فهو يتصف بها دائما . لكن ما هو مستقبل لن يكون دائما مستقبلا ، وماكان ماضيا ، لم يكن دائما ماضيا)[2] .

ويرتب ماكتجارت على تحليله السابق ، رأى رسل فى القول بأن التغير مرتبط بصدق

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٩٣ .

القضايا أحيانا وكذبها أحيانا ، فيقول : (يلزم عما ذكرنا أنه لا يمكن وجود تغير مالم تكن بعض القضايا صادقة أحيانا وكاذبة أحيانا . وهذه هى الحال بالنسبة القضايا التى تتعلق بمكان أو موضع أى شىء فى « المتسلسلة » ، مثل « معركة واترلو حدثت فى الماضى » ، ومثل « السماء تمطر الآن » لكنها ليست الحال بالنسبة لأية قضايا أخرى)[1] .

لكن مثل هذه القضايا ، طالما أنها محتملة الصدق والكذب ، فهى — كما يرى رسل — تبدو مشوبة بشىء من الغموض . ويمكن أن يزول ذلك الغموض لو تحدد الصدق فيها أو الكذب ، وذلك بتحليلها إلى قضايا تكون صادقة دائما أو كاذبة دائما ، أو أن نستبدل بها قضايا من هذا النوع ، كأن نقول بدلا من (معركة واترلو حدثت فى الماضى) ، نقول (إن معركة واترلو سابقة على هذا القول) ، وبدلا من (السماء تمطر الآن) نقول (إن سقوط المطر متزامن مع هذا القول) والقضيتان فى هذه الحالة صادقتان دائما . ولقد عبّر ماكتجارت عن هذا المعنى بقوله : (يذهب رسل إلى أن مثل هذه القضايا غامضة مبهمة ، وعلينا — لكى نجعلها محددة واضحة — أن نضع بدلا منها قضايا صادقة دائما أو كاذبة دائما ، مثل « أن معركة واترلو سابقة سابقة على هذا الحكم ، ومثل « أن سقوط المطر متزامن مع هذا الحكم »)[2] .

— ويوسع ماكتجارب هذا التحليل عند رسل بقوله إنه (إذا كان رسل على صواب ، فستكون جميع الأحكام هى إما صادقة دائما أو كاذبة)[3] . فإن كان ذلك فالوقائع إذن لا تتغير ، ومن ثم فلا يوجد تغير بهذا المعنى ، وهذا ما يذهب إليه ماكتجارت بقوله (أننى أؤيد القول بأن الوقائع لا تتغير ، وبالتالى فإننى اذهب

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

إلى أنه لايوجد تغير على الاطلاق)[1] . وهذا مالم ينته إليه رسل ، إذ أن رسل يقبل التغير بالمعنى الذى أشرنا إليه آنفا .

٣ — وهكذا يرفض ماكتجارت وجود « المتسلسلة أ » وجوداً واقعيا أو فعليا ، تماما كما فعل رسل ، وإن كان يختلف عن رسل فى أن الأخير ، مع رفض للمتسلسلة أ ، يبقى على التغير والزمان . فى حين أن ماكتجارت حين يرفض هذه المتسلسلة ، (بالرغم من إعتبارها أساسية عنده للتمييز بين الماضى والحاضر) فإنه يرفض التغير ، ومن ثم وجود الزمان وجودا واقعيا . ولقد عبَّر ماكتجارت عن ذلك بقوله : (إننى أذهب — كما يفعل رسل — إلى أنه لاوجود « للمتسلسلة أ » والفرق بيننا هو ، أنه يظن أننا لو رفضنا « المتسلسلة أ » فإننا يمكن أن نبقى على التغير والزمان و« المتسلسلة ب» فى حين أننى أرى أن رفض هذه « المتسلسلة أ » يتضمن رفض التغير ، وبالتالى رفض الزمان ، وكذلك « المتسلسلة »)[2] .

— وعلى ذلك ينتهى ماكتجارت إلى أنه على الرغم من أن التمييز بين الماضى والحاضر (على أساس « المتسلسلة أ ») ، أساسى بالنسبة لتصور الزمان ، إلا أن هذا التمييز ليس مما نجد ما يناظره فى الواقع الخارجى . الأمر الذى جعله ينتهى إلى أن الواقع لايكون فى زمان ، أى لايكون زمنيا . وهو فى هذا يقول : (مما سبق ، ننتهى إلى أن التمييز بين الماضى والحاضر والمستقبل ، ضرورى وأساسى لتصور الزمان ، وإلى أن هذا التمييز لايصدق أبداً على الواقع reality وبالتالى فالواقع لايكون فى زمان)[3] .

ويعلق ماكتجارت على هذه النتيجة بقوله (إن هذه النظرة ، سواء كانت

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٩٤ .

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

صادقة أو كاذبة ، ليس فيها مايدعو إلى الدهشة . فقد ذكرنا من قبل أننا دائما ماندرك الزمان على أن له هذه التمييزات . كما كان من المقبول بصفة عامة، القول بأن العلاقة بين هذه التمييزات وبن الزمان ، إنما تعبر عن صفة حقيقية أو واقعية للزمان ، وأنها ليست وهما يرجع إلى الطريقة التى ندركها بها . كما أن أغلب الفلاسفة ، سواء اعتقدوا أو لم يعتقدوا فى أن الزمان يصدق بالنسبة للواقع ، قد اعتبروا هذه التمييزات الخاصة « بالمتسلسلة أ » ضرورية للزمان . وحينما بدأ قبول وجهة النظر المغايرة لتلك النظرة التقليدية ، فقد كان ذلك راجعا بصفة عامة — فيما اعتقد — إلى قبول القول ، وهو قول صواب ، بأن التمييزات الخاصة بالماضى والمستقبل ، لا يمكن أن تصدق بالنسبة للواقع . وبالتالى فإذا كان المطلوب هو انقاذ واقعية أو حقيقة الزمان ، فإن التمييز المذكور ينبغى أن يكون واضحا إنه ليس ضروريا أو أساسيا للزمان)[1] .

٢ — رفض « المتسلسلة أ »

بعد أن أوضح ماكتجارت فيما سبق أنه لاوجود للزمان ، بدون تصور « المتسلسلة أ » ، يبدأ فى البرهنة على أن « المتسلسلة أ » لاوجود لها ، ولا يمكن أن توجد ، وبالتالى لن يكون للزمان وجود أيضاً . وهو يعبِّر عن هذا المعنى بقوله : (بعد أن نجحنا — فيما أتصور — فى البرهنة على أنه لا وجود للزمان بدون « المتسلسلة أ » ، يبقى أن نُبرهن على أن « المتسلسلة أ » لا يمكن أن توجد، ومن ثم على أن الزمان لا يمكن أن يوجد . وهذا يتضمن أن الزمان ليس حقيقيا « واقعيا real » على الاطلاق)[2] . ويحاول أن يبرهن ماكتجارب على ذلك، كما يلى :

١ — أن التمييزات التى تقوم عليها « المتسلسلة أ » هى المتعلقة بالماضى

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

والحاضر والمستقبل ، ومن الواضح أنها تعبر عن صفات أو خصائص متنافرة بالمعنى المنطقى . فأية حادثة تكون موصوفة إما بأنها حاضرة أو مستقبلة ولا يمكن أن تكون موصوفة بصفتين منهما معاً . (فالماضى والحاضر والمستقبل، تحديدات متنافرة determinatnis incompatible . فكل حادثة ينبغى أن تكون أحد هذه الأزمنة أو غيره ، لكنها لا يمكن أن تكون أكثر من واحد منها . فإذا قلت عن حادثة ما ، إنها ماضية ، استلزم ذلك أنها ليست حاضرة ولا مستقبلة . وهذا ماينطلق بالنسبة للزمنين الآخرين)[١] .

ويذهب ماكتجارت إلى أن هذا الاستبعاد exclusiveness ،أو هذه العلاقة العنادية بين الأزمنة الثلاثة ، ضرورية لتفسير معنى التغير، وبالتالى لمعنى الزمان (فهذا الاستبعاد ضرورى للتغير ، وبالتالى للزمان . لأن التغير الوحيد الذى يمكن أن نعثر عليه ، هو الذى يكون من المستقبل إلى الحاضر ، ومن الحاضر إلى الماضى)[٢] . لكن مع أن هذه الصفات متنافرة ، (إلا أن كل حادثة تتصف بها جميعاً . فلو كانت « م » ماضية ، فهى قد كانت حاضرة ومستقبلة . ولو كانت مستقبلة ، فهى سوف تكون حاضرة وماضية . ولو كانت حاضرة فهى قد كانت مستقبلة ، وسوف تصبح ماضية . وهكذا فكل هذه الخصائص الثلاث تتعلق بكل حادثة)[٣]. وهنا يتساءل ماكتجارت : كيف يتأتى ذلك مع كون هذه الخصائص متنافرة ؟ كيف تكون متنافرة، فلا تجتمع معاً، وفى الوقت نفسه كيف تتصف بها جميعاً الحادثة الواحدة ؟

— التنافر بين الصفات ـ منطقيا ـ لايقوم إلا إذا كانت وجهة النظر التى تنظر من خلالها إلى الصفات المتنافرة (بالتضاد أو التناقض) واحدة ، وإذا كان

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٢) المرجع السابق ، صفة ٩٥ .
(٣) المرجع السابق ، صفحة ٩٥ .

الزمن الذى ننظر من خلاله إلى تلك الصفات واحداً. ولذا فنحن نقول فى المنطق عادة إن أى صفتين متنافرتين لا يمكن أن يوصف بهما شىء واحد، فى وقت واحد، ومن وجهة نظر واحدة. فالأب كبير بالنسبة للحفيد، وصغير بالنسبة للجد، وهو قد كان قصيراً مدد سنوات وأصبح طويلا الآن. وهذا ماينطبق الآن بالنسبة للصفات المتنافرة الخاصة بالحاضر والماضى والمستقبل. فالحوادث يمكن أن تكون كل منها ماضيه أو حاضرة أو مستقبلة، فى لحظات زمنية مختلفة لكنها لاتكون موصوفة بهذه الصفات الثلاث معاً فى لحظة زمنية واحدة أو فى آن واحد. وقد عبَّر ماكنجارت عن هذا المعنى بقوله: (قد يبدو أن ذلك الأمر يمكن تفسيره بسهوله . . . والإجابة هى كما يلى : إن الحادثه م تتصف بأنها حاضرةوماضيةومستقبلة. فهى تكون is حاضرة، وسوف تكون will le ماضية، وقد كانت has been مستقبلة. أو أنها تكون is ماضية، وقد كانت has been مستقبلة وحاضرة. أو أنها تكون is مستقبلة وسوف تكون will be حاضرة وماضية. وهذه الخصائص لاتكون متنافرة إلا إذا كانت متآنية أو متزامنة. « ولا يوجد تناقض فى هذا مع القول بأن كل حادثة تتصف بها جميعا على التوالى)[1].

— قد يبدو أنه لا إشكال إذن — من الناحية المنطقية ـ بعد التحليل السابق فى القول بأن الحادثة الواحدة توصف بصفات ـ متنافرة معاً، طالما أنها توصف بهذه الصفات لا بطريقة متآنية، إنما على التوالى.

إلا أن الأمر لايزال محتاجا إلى مزيد من التحليل والتوضيح الفلسفى. (فما الذى نعنيه بـ « قد كان has been » و « سوف يكون will be » ؟ وما الذى نقصده بـ « يكون is » حينما تستخدم ـ كما استخدمناها هنا — على أن لها

---

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

معنى زمنى وليس فقط لمجرد الإخبار predication [٣] ؟ حينما نقول بأن س قد كانت ص ، فإننا نثبت أن س هى is ص فى لحظة زمنية ماضية. وحين نقول بأن س سوف تكون ص ، فإننا نثبت أن س هى is ص فى لحظة فى الزمن المستقبل . وحينما نقول بأن س تكون (أو هى is) ص (بالمعنى الزمنى لـ « تكون» ، is) ، فنناإ نثبت أن س هى ص فى لحظة من الزمن الحاضر .

وهكذا فإن عبارتنا الأولى عن « م » ، وأنها حاضرة ، وسوف تكون ماضية ، وقد كانت مستقبلة ، تعنى أن « م » حاضرة فى لحظة من الزمن الحاضر، وماضية فى لحظة من الزمن المستقبل ، ومستقبلة فى لحظة من الزمن الماضى)[٢] .

وهذا يعنى أن هناك لحظات زمنية توصف بأنها حاضرة أو ماضية أو مستقبلة وهذا بدوره يستلزم السؤال عن معنى أن تكون اللحظة حاضرة أو ماضية أو مستقبلة ، كما سألنا عن معنى كون الحادثة ماضية أو حاضرة أو مستقبلة . ومن ثم نواجه المشكلة نفسها ، ونستمر بهذا فى عملية لا تنتهى . وقد عبَّر ماكتجارت عن ذلك بقوله : (لكن كل لحظة — مثلها مثل أية حادثة — تكون ماضية وحاضرة ومستقبلة . وبذلك تنشأ صعوبة مماثلة للصعوبة السابقة)[٣] . وهو يشرح ذلك بقوله (فإذا كانت « م » حاضرة ، فلا وجود للحظة من الزمن الماضى تكون فيها « م » ماضية[٤] . لا أن لحظات الزمن المستقبل ، التى تكون فيها

---

(١) أى بوصفها رابطـــة تربط بين شطرى القضية الحملية المكونة من موضوع ومحمول .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٤) لأنها لم تصبح ماضية بعد .

« م » ماضية[1] ، هى تماما لحظات الزمن الماضى التى لا يمكن أن تكون « م » فيها ماضية . مرة أخرى ، إن القول بأن « م » مستقبلة ، وسوف تكون حاضرة وماضية ، يعنى أن « م » مستقبلة فى لحظة من لحظات الزمن الحاضر ، وأنها حاضرة وماضية فى لحظتين مختلفتين من الزمن المستقبل . فى هذه الحالة ، فإنها « أى م » لا يمكن أن تكون حاضرة أو ماضية فى أى لحظتين من لحظات الزمن الماضى . لكن جميع لحظات الزمن المستقبل ، الذى سوف تكون فيه « م » حاضرة أو ماضية ، هى — على السواء — لحظات من الزمن الماضى . وهكذا نقع مرة ثانية فى التناقض ، طالما أن اللحظات التى يكون لـ « م » فيها أى تحديد من التحديدات الثلاثة الخاصة « بالمتسلسلة ا » ، تكون هى نفسها « أى اللحظات » أيضاً لحظات لا يمكن أن يكون لـ « م » فيها أى تحديد . فإذا حاولنا أن نتجنب ذلك ، بقولنا عن هذه اللحظات ماسبق أن ذكرناه عن « م » نفسها — أى عن لحظة ما ، على سبيل المثال ، وأنها تكون مستقبلة وسوف تكون حاضرة وماضية — فإن « تكون » si ؛ و « سوف تكون » will be يصبح لها نفس المعنى السابق ومن ثم فإن قولنا يعنى أن اللحظة التى نتكلم عنها تكون مستقبلة فى لحظة حاضرة وسوف تكون حاضرة وماضية فى لحظتين مختلفتين من الزمن المستقبل . وهذه بالطبع ، نفس الصعوبة أو المشكلة نواجهها مره أخرى ، وهكذا إلى ماغير نهاية » . [2]

— ويرى ماكتجارت أن هذه اللا نهاية infinity التى نستمر فيها ، هى لانهاية مفرغة vicious ، بل ومن شأنها أن تؤدى كذلك إلى تناقض (إذ أن نسبة الخصائص : ماض وحاضر ومستقبل ، إلى حدود أية متسلسلة ، يؤدى إلى التناقض ، مالم ينص على أنها تتصف بها على التوالى . وهذا يعنى - كما رأينا أنها (أى

---

(١) لأنها كانت فى المستقبل ثم أصبحت فى الحاضر .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٩٦ .

حدود المتسلسلة) تتصف بها ، حين تـكون الحدود مصنّفة إلى ماض وحاضر ومستقبل . وهذه ، مرة أخرى ، يجب أن تـكون - إذا أردنا إن تتجنب تناقضا مماثلا - هى بدورها مصنفة إلى ماض وحاضر ومستقبل. وحيث أن هذا التصنيف يستمر إلى مالا نهاية ، فإن المجموعة الأولى من الحدود لا يمكن أن تخلو أو تنجو من التناقض على الإطلاق)[١]

ويفسر ماكتجارت هذا اللا تناهى الدائرى ، والذى أدى إلى ذلك التناقض بأنه أى اللاتناهى - لم ينشأ نتيجة لاستحالة تعريف الماضى والحاضر والمستقبل ، بدون استخدام الحدود الواردة فى عبارات التعريف . بل على العـكس ، فهو يقبل هذه الحدود على أنها من اللا معرفات (إنما التناقض ينشأ عن كون طبيعة هذه الحدود تتضمن تناقضا ، وإن محاولة استبعاد التناقض تتضمن استخدام الألفاظ ، ومن ثم تـكوين تناقض مشابه . . . وهـكذا) [٢] .

— من كل ماسبق ينتهى ماكتجارت إلى أن القول بأن « المتسلسلة ا » هى متسلسلة حقيقة أو واقعية ، قد انتهى بنا إلى تناقض ، ومن ثم فإنّ هذا القول قول غير صحيح وينبغى استبعاده (ولذا فالقول بأن « المتسلسلة ا حقيقية » ينتهى إلى تناقض ، ويجب رفضه . وبما أننا قد رأينا أن التغير والزمان يتطلبان « المتسلسلة ا » ، فإننا ينبغى أن نرفض القول بأن التغير حقيق وبأن الزمان حقيق . ومن ثم وجب أن نرفض كذلك القول بأن « المتسلسلة » حقيقية ، طالما أنها تتطلب الزمان) [٣] .

- وهذا معناه ، أنه (لاشىء حقيق ، سواء الحاضر أو الماضى أو المستقبل.

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٣) المرجع السابق ، صفحة ٩٧ .

ولاشيء فى الحقيقية سابق على ، أو لاحق لأى شيء آخر أومتزامن معه . لاشيء يتغير فى حقيقته ،ولاشيء يكون أو يوجد وجودا حقيقيا أو واقعيا فى الزمان . وحينما ندرك perceive أى شيء فى الزمان ـ وهى الطريقة الوحيدة التى ندرك بها الأشياء فى خبرتنا الحالية ـ إنما ندركه بدرجة أو بأخرى على أنه غير حقيق) [1] ؟

تعقيب :

١ ـــ إن رفض ماكتجارت للقول بأن الزمان حقيق ، قد ترتب عنده على رفض «المتسلسلة ا» ، بوصفها مما يمكن أن يفضى إلى تناقض .

٢ ـــ إنه يرتب على رفض « المتسلسلة ا » ، رفض فكرة التغير . وبما أن تصور الزمان قائم على فكرة التغير ، وبما أن التغير ليس حقيقياً ، إذن فالزمان بدوره ليس حقيقياً . والواقع أن هذا الرأى يحتاج إلى تحليل من الناحية المنطقية.

فهل رفض القول بأن « المتسلسلة ا» هى متسلسلة حقيقية أو واقعية يستلزم بالضرورة رفض القول بوجود التغير ؟ بعبارة أصح ، هل كذب القضية التالية : (المتسلسلة ا ليست حقيقية) يستلزم بالضرورة أن تكون القضية التالية : (التغير حقيق) قضية كاذبة ؟

لو رمزنا للقضية الأولى بالرمز ق ، وللقضية الثانية بالرمز ل هل تكون الصيغة التالية صيغة صحيحة : ~ ق ⊃ ~ ل ؟

لو كانت صحيحة، لكانت الصغية التالية: ل ⊃ ق ، هى كذلك صيغة صحيحة فهل القول بالتغير يستلزم قبول المتسلسلة ا » ؟

يرى رسل أن هذا ليس ضروريا فهو ينتهى فى تحليلاته إلى رفض المتسلسلة ا»

---

(١) المرجع السابق الموضع نفسه .

لكى يبقى على فكرة التغير ، ومن ثم تكون الصياغة التى يذهب إليها رسل هى:
~ ق ~ ل .

وهكذا فإن مايلزم عن « ~ ق » هو : إما « ~ ل» (عند ماكتجارت)، أو هو « ل » (عند رسل) . فأى الرأيين هو الصحيح ؟

الواقع أن رفض واقعية «المتسلسلة ا »لايستلزم بالضرورة رفض واقعية التغير . لأن رفض واقعية « المتسلسلة ا» ، يعنى رفض أن يكون الماضى والحاضر والمستقبل صفات حقيقية للأشياء .

ولتوضيح ذلك المعنى ، يمكن التعبير عن موقف كل من ماكتجارت ورسل منطقيا على النحو الآتى :

لنرمز إلى القول « بالمتسلسلة ا » بالرمز ق .

والرمز إلى التغير » بالرمز ل .

وإلى الزمان » بالرمز م .

وبما أن العلاقة بين القول بالتغير ، والقول بالزمان — من التحليل السابق يمكن فهمها على أننا لانستطيع تصور الزمان إلا بناء على وجود التغير ، فلا زمان بلا تغير فإن التغير — من ثم — يصبح هو الشرط (أو السبب الضرورى) للتغير .

وهذا ما يمكن التعبير عنه رمزياً ، كما يلى :

التغير يستلزم الزمان

ل ⊃ م

أولا : وهكذا يمكن التعبير عن موقف رسل بالاستدلال الصحيح التالى :

١ — إن رفض المتسلسلة ا (أى : ~ ق) يستلزم القول بالتغير (أى: ل).

٢ — لكن رسل يرفض المتسلسلة ا . (أى : ~ ق) .

٣ — إذن فهو يقبل التغير (أى : ل) .

أى آ : ~ ق ⊃ ل . ~ ق : ⊃ : ل .

٤ — لكن القول بالتغير (ل) يستلزم القول بالزمان (م) .

٥ — وبما أنه يقبل القول بالتغير ، إذن فهو يقبل القول بالزمان .

ل ⊃ م . ل : ⊃ : م .

ومن الواضح أن ذلك يعبر عن استدلال منطقى صحيح ، وخاصة فى العبارتين رقم ٣ ، ٥ .

ثانيا : كما يمكن التعبير عن موقف ماكتجارت بالإستدلال الباطل التالى :

١ — إن رفض المتسلسلة ا (أى : ~ ق) يستلزم القول بعدم التغير (أى : ~ ل) .

٢ — لكن ماكتجارت يرفض المتسلسلة ا (أى : ~ ق) :

٣ — إذن فهو يرفض التغير (أى : ~ ل) .

أى أن ~ ه ⊃ ~ ل . ~ ه : ⊃ : ~ ل .

٤ — وبما أنه يرفض التغير (~ ل) ، والتغير شرط أساسى للزمان ، إذن فهو يرفض القول بالزمان .

أى أن : ل ⊃ م . ~ ل : ⊃ : ~ م

ومن الواضح أن هذا الاستدلال الأخير فى العبارة رقم ٤ ، استدلال باطل لأن نفى القدم (ل) فى عبارة اللزوم (ل ⊃ م) بحيث يصبح ~ ل ، لا يستلزم نفى التالى م . ومن ثم فإن الانتهاء إلى ~ م من المقدمتين يعبر عن لزوم باطل .

المشروع الأنثروبولوجى عند سارتر

د. امام عبد الفتاح امام

« السؤال الوحيد الذى أطرحه هو : هل لدينا اليوم الوسائل التى نستطيع بواسطتها أن نقيم أنثربولوجيا بنائية وتاريخية . . ؟ »

Sartre, Critique : P 9

أولا : تطعيم الماركسية

إذا كان سارتر يقول لنا أكثر من مرة إنه إنما يستهدف إقامة انثربولوجيا فلسفية فى « سياق الفكر الماركسى » فيجب ألا نظن أنه يقبل الماركسية الحالية على ما هى عليه . إن ما يريده سارتر أصلا هو الفهم الشامل للإنسان ، أعنى فردا وجماعة أو فرداً فى جماعة أو وحدة تضم كثرة وهو ما عبر عنه باسم الشمول والتشميل على نحو ما ستعرف بعد قليل .

والماركسية نظرة شاملة إلى الإنسان تتضمن مواطن ضعف كثيرة ، ولهذا يتطوع سارتر بإصلاحها ، ومن ثم فإنه يحاول إصلاح الماركسية ، أو « تجديد شبابها وتطعيمها بفكر جديد ودماء جديدة ، وهو على وجه التحديد يقوم بعملية نقل دم إلى الماركسية بعد أن أصيبت بأنيميا anemie حادة وعامة[1] ، فتحولت

(1) Sartre ; Critique P. 109

إلى ماركسية جامدة وشكلية ، وماركسية شاملة (مثالية) « ماركسية دجماطية » وماركسية كسولية « وماركسية مجردة » . . الخ .

وفى مقابل هذه الماركسية المتجمدة يريدسارترأن يصل إلى ما نسميه بالماركسية الحية وهو يقصد بها قابلية الماركسية لإحتواء الوجودية .

أما أن الماركسية الحالية « جامدة وشكلية » فهذا ناتج من انفصال النظرية عن التطبيق ، أعنى توقف الحركة الجدلية بين النظر والعمل ، فأصبح كل منهما منعزلا عن الآخر تماماً بحيث أصيبت الحركة بالشلل .

ولقد حدث ذلك منذ اللحظة التى بدأ فيها الاتحاد السوفيتى جهوده فى عملية التصنيع فخشيت الماركسية من المعارك التى تحدث نتيجة للتطبيق وما تقع فيه من أخطاء ضرورية (وكأن الخطأ ليس جزءا ضروريا من الحقيقة) فتقوقعت على نفسها وأصبحت لا تستهدف إلا مطلبا مزدوجا وهو الأمن وبناء الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى ، وفاتها أن الفكر العينى إنما يولد من التطبيق وأنه يرتد إليه ليوضحه من جديد (مثل آخر على الدائرية الجدلية للفكر) وأن العلاقة الجدلية الحقة بين النظرية والتطبيق لا تقوم إلا على أساس التداخل الحر بينهما لا على أساس فرض أحدهما على الآخر .

لكن قادة الحزب خافوا أن تتحطم الوحدة فاحتفظوا لأنفسهم بحق تحديد الخط وتفسير الأحداث : « . . . وفضلا عن ذلك ، فقد خافوا أن تبرز التجربة حقائقها الخاصة ، وأن تطرح على بساط البحث من جديد بعض أنظارهم الموجهة فتُسهم فى « إضعاف النضال العقائدى » لهذا عزلوا المذهب بعيدا عن متناول التجربة

وكانت نتيجة الانفصال بين النظرية والتطبيق أن تحول التطبيق إلى تجربة بلا مبادىء وتحولت النظرية إلى علم خالص وجامد ...[1] ومن ثم توقفت الحركة

---

(1) Sartre : «Critique de la Raison Dialectique» P 25

الجدلية التى كانت دائمة السير من العمل إلى المعرفة ومن المعرفة إلى العمل واستخدمت القوالب الجاهزة فى تفسير الظوهر والأحداث على نحو ما سنعرف بعد قليل .

والماركسية المعاصرة ماركسية مثالية لأنها بعد أن انفصلت النظرية فيها عن التطبيق وتجمدت النظرية تحول المنهج الجدلى الماركسى إلى مذهب ، وانتهى بها الحال إلى أن وقعت فى الخطأ الذى ظهرت لتحاربه وظلت تحاربه طول حياتها ، وهو الذى يقع فيه كل مذهب مثالى وأعنى به البدء بمجموعة من الأفكار الأولية ، واعتقد الماركسيون المعاصرون أن أفكار ماركس وانجلز هى الكلمة الأخيرة ، وأن أحكامهم لا ترد ، أو أنها تمثل معرفة قد اكتملت .

وهكذا أصبحت الأفكار الماركسية التى جاءت نتيجة جدل حى — أفكاراً أولية apriori متجمدة ، وتوهم الماركسيون أنه قد أصبح من حقهم أن يفرضوا هذه الأفكار فرضاً على التجربة ، أياكانت هذه التجربة ، وبهذا انحصرت مهمتهم الوحيدة فى إدخال الأحداث والأشخاص والظواهر فى تلك القوالب الجاهزة التى بدأوا منها وأسقطوا من حسابهم الخلافات والفروق الفردية القائمة بين التجارب والأشخاص لحساب نظرة موحدة إلى التاريخ وإلى الطبيعة الاجتماعية مع أن الاهتمام بالاختلاف القائم بين التجارب والخلافات القائمة بين الأشخاص يمثل من وجهة نظر سارتر اهتماما بالواقع واحتراماً للمنهج الماركسى[1] .

---

(١) قارن نقد العقل الجدلى ص ٢٥ و ٣٣ و ٣٤ . . الخ ، وأنظر أيضاً الدكتور يحيى هويدى فى كتابه « دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة » ص ٤٨٤ (دار النهضة العربية — القاهرة عام ١٩٦٨) .

١ – سرير بروكرست

الحق أن الماركسية المعاصرة أصبحت – بعد أن طرحت الجدل جانبا – « جاهزة » تماما بقوالبها الجامدة لتحديد الأوضاع والمواقف والأحداث المختلفة، وبيان وجهتها وأماكنها ومدلولاتها ومغزاها ، فهي تستطيع أن تحدد لك الموضع الذى يمكن أن توضع فيه خطبة من خطب « روبسبير » أو سياسة الجبليين أو الجيروند إبان الثورة الفرنسية ، كما تستطيع أن تحدد لك وضع Situer قصائد بول ڤاليرى (١٨٧١ – ١٩٤٥) أو ملحمة فكتور هوجو (١٨٠٢ – ١٨٨٥) الخالدة « أسطورة القرون » التى حاول فيها أن يؤرخ للبشرية والتى عُدَّت دعوة رائعة للديمقراطية . . الخ تستطيع أن تحدد لك ذلك كله ببساطة وسهولة منقطعة النظير ، لأنها لا تجهد نفسها فى السير خطوة واحدة ، وإنما هى تفسر كل شيء و « تحدد وضع » situer[1] أى شيء بما لديها من قوالب جاهزة وأفكار مُعدَّة من قبل ومنهج أولى قبلى a priori لكن ما الذى يعنيه « تحديد الموضع » هذا . . ؟

لو أننا رجعنا إلى مؤلفات الماركسيين المعاصرين ، لوجدنا أنهم يقصدون به تحديد المكان الحقيقى للموضوع الذى ندرسه فى مسار شامل ، وسوف يحددون لك الشروط والظروف المادية التى أوجدته ، والطبقة التى نشأ فيها ، ومصالح هذه الطبقات وحركتها وأشكال النضال الذى قامت به ضد الطبقات الأخرى وعلاقة القوى بعضها ببعض . . الخ .

وعلى ذلك فسوف تبدو خطبة « روبسبير » وتأليف هذا الكتاب أو ذاك ، أو تفسير هذا الحدث السياسى المعين عبارة عن لحظة جزئية معينة داخل هذا

---

(1) Sartre . Critique P. 33

الصراع يمكن أن يتم تحديدها بواسطة العوامل التى تعتمد عليها والأثر الحقيقى الذى تمارسه [1] . . . وشيئاً فشيئاً أصبح من غير الضرورى عند الماركسيين دراسة الوقائع وفحصها طالما أنهم يضعونها فى تصوراتهم الدجماطية السابقة [2] ... مع أن الماركسية الحية ينبغى عليها أن تتعمق دراسة البشر العينيين لا أن تذيبهم فى حوض من حامض الكبريتيك المركز [3] . .

هذا المنهج الذى يفسر لك كل شىء وبطريقة آلية جامدة الذى يصفه سارتر تارة « بالجدل المتوقف» وتارة أخرى«بالجدل الدجماطيقى» - لا يمكن أن يكون مقنعا : إذ أنه فضلا عن جموده وتحجره وآليته فهو منهج أولى قبلى a priori كما سبق أن ذكرنا — فهو لا يستمد تصوراته وأفكاره من التجربة — أو على الأقل يستمدها من التجارب الجديدة التى يسعى إلى تفسيرها وفك رموزها ، لأنه قد شكل تصوراته بالفعل ، وأعد أفكاره وجهزها من قبل ، وهو على يقين من صدقها ويقينها .

ومن ثم فلم يعد لديه من هدف سوى ارغام الاحداث والأشخاص والافعال والظواهر على الدخول فى هذه الصور والأشكال الجاهزة ، لم يعد لديه من هدف سوى وضعها فى « سرير بروكرست . . . Procrustes » [4]

بكل ما فى هذه العبارة من تعسف وتصنع وافتعال وقتل للحقيقة وتقطيع مشوه متهور للواقع الحى الذى يريدون تفسيره .. ويضرب سارتر العديد من

---

(1) Sartre : Critique P. P. 33

(2) Mary Warnock The Philos of Sartre P. 144

(3) Sartre : Critique , P. 7

(٤) قاطع طريق فى الميثولوجيا اليونانية اسمه الحقيقى بوليبمون Polypmon

الأمثلة على هذا الجدل المتوقف لكنا سوف نكتفي منها بثلاثة أمثلة فحسب :ــ

فكيف تفسر الماركسية مثلا ــ ظهور الوجودية في ميدان الفلسفة . . ؟
خذ مثلا رأى « لوكاتش » .. « Lukacz » تجده يقسمها قسمين :

الوجودية الألمانية (وجودية هيدجر) التي تحولت إلى نزعة متطرفة بتأثير النـــازي .

والوجودية الفرنسية (لاسيما وجودية سارتر) وهي في رأى لوكاتش الوجودية المتحررة التي وقفت ضد الفاشية وضد الغزو الهتلري لأوربا بصفة عامة ولفرنسا بصفة خاصة . وشكلت حركة لمقاومته ، وهذه الوجوديةالفرنسية إنما كانت تعبر عن تمرد البرجوازية الصغيرة التي كانت تعاني من الاستعباد والاضطهاد في ظل الاحتلال النازي وهي عكس الوجودية الألمانية التي عبرت عن هذه النازية ، لكن لوكاتش ــ فيما يقول سارتر ــ إنما يتغاضى بهذا التفسير البسيط لظهور الوجودية عن واقعتين أساسيتين :

الأولى : هي أنه كان هناك في المانيا تيار وجودي واحد على الأقل رفض أن يتحالف مع الهتلرية ، وبقى مع ذلك موجودا حتى بعد الرايخ الثالث وهذا تيار كارل يسبرز .

الواقعة الثانية : هي أن هناك عاملا جوهريا في الفلسفة وأعني به الزمان

كان يدعو الغرباء لزيارته في بيته ثم يرغمهم على النوم في سريره ، فإن كانوا أطول قطع الزيادة وان كانوا أقصر شدهم حتى الموت .

(وهو ما يسقطه لوكاتش من حسابه تماما) إذ لابد أن تنقضى فترة طويلة من الزمان قبل أن تكتمل فلسفة الفيلسوف أو أن يتمكن من وضع نظرية أو تشييد مذهب .

ويضرب سارتر على ذلك مثالا بكتابه هو نفسه «الوجود والعدم» ـ ويقول إن هذا الكتاب كان نتيجة دراسة طويلة بدأت منذ عام ١٩٣٠ (أى قبل وصول النازى إلى الحكم حتى عام ١٩٤٣ (أى العام الذى صدر فيه الكتاب بالفعل)، وهى فترة طويلة تبلغ ثلاث عشر سنة : تعرضت خلالها لكثير من التيارات ، ومنها على وجه التحديد : تيار هيدجر الذى كان وقتها فى قمة نزعته المتطرفة .

وهذا يبين لنا أن هيدجر لم يكن قط ذا نزعة هتلرية على الأقل فى مؤلفاته الفلسفية (١) .. ، كما يبين لنا بالتالى أن الوجودية الفرنسية (ومنها وجودية سارتر) لم تكن وليدة تطلع « البرجوازية » الصغيرة إلى التحرر من نير الاحتلال النازى .

وهاتان الواقعتان تدلان على أن « لوكاتش » لم يحاول أن يفهم الوجودية وأن يفسر ظهورها ، لكنه أخذها إلى سرير « بروكرست » وهناك قطعها وفقا لما تقضى به القوالب الجاهزة عند الماركسية المعاصرة » .

صحيح أن لوكاتش لديه الوسائل التى تمكنه من فهم هيدجر، لكنه لن يفهمه أبدا ، لأنه لكى يفهمه فإن عليه أن يقرأه ، وأن يدرك معنى عباراته واحدة إثر واحدة. وليس ثمة ماركسى واحد على ما أعلم ـ قادر على أن يفعل ذلك(١) ... والسبب أنهم يريدون أن يقفوا على أرضهم هم، وأن يغلقوا على أنفسهم باب المذهب فلا يرون سوى ضوءهم الخاص كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا عاد الظلام وقفوا حيث هم

---

(1) Sartre : " Critique . . " P. 34 — 35 .

(2) Sartre : Ibid ; P. 35 (Note) .

رافضين الأفكار والآراء المعادية (ربما بسبب الخوف أو الكراهية أو الكسل..) ..' وإذا شئنا الدقة فإنهم لايفهمون كلمة واحدة . مما يقرءون ، وأنا لاألومهم لنقص الفهم الشامل هذا عندهم باسم أية موضوعية برجوازية ، بل بإسم الماركسية نفسها ، إنهم سوف يكونوا قادرين على أن يرفضوا أو أن يدينوا بدقة أكبر وأن ينتصروا على دحضهم أكثر بمقدار مايعرفون أولا ماذا يرفضون وماذا يدينون .... [1]

ولقد أدى الجمود والشكلية واستخدام الجدل الدجماطيقى المتوقف إلى آفاق من الشطط لم تكن فى الحسبان ، نخضع البشر والأشياء جميعاً إلى الأفكار بطريقة أولية قبلية a priori وأصبح مثل الماركسيين مثل المذهب المثالى الذى يرى أن كل شىء يبدأ بالفكر وينتهى إليه ولادور قط للواقع العملى العينى الذى يريدون تغيـــيره .

بل أصبحت التجربة ثانوية عندهم ، بمعنى أن عليها فقط أن تحقق التنبؤات، والأفكار التى تفرض عليها ، فإن لم تفعل كانت رجعية و « فاسدة » - ويضرب لنا سارتر مثلا يثير من السخرية قدر مايثير من الاشفاق : « راكوزى » Rakosi ... سكرتير الحزب الشيوعى المجرى يريد أن يبنى فى بودابست أنفاقا لمترو يسير تحت الأرض لكن سراديب العاصمة المجرية لم تكن تصلح لبنيانه . . فماذا يحدث ؟ لو أن « راكوزى » ماركسى « أصيل لاستفاد من التجربة، ولأدرك أن مشروعه بحاجة إلى تعديل لكنه بدلا من ذلك راح يلعن سراديب بودابست وأنفاقها ويتهمها بأنهما « رجعية » وأنها تمثل ثورة مضادة contre-revolution مع أن الماركسية باعتبارها تفسيراً فلسفيا للإنسان والتاريخ ينبغى عليها أن تكون

---

(1) Sarrte : Ibid ; P. 35 (Note) .

انعكاسا لمواقف التخطيط [١]. ولكن الذى يحدث فى الواقع هو عكس ذلك تماما حتى أن المثقف الماركسى يظن — خطأ — أنه يخدم الحزب بتبسيطه المسرف لمعطيات الواقع، وباهماله المتعمد لتفصيلاته المحرجة، وبتحريفه الغريب للتجربة الحية [٢] بل أصبح التفكير يعنى عند الغالبية العظمى من الماركسيين احلال الكلى محل الجزئى، وهم يزعمون بذلك أنهم يعودون بنا إلى العينى، ويقدمون لنا تحديدات أساسية لكنها مجردة.

ولقد كان هيجل يترك الجزئى موجوداً — على الأقل — كلحظة مرفوعة، لكن الفيلسوف الماركسى المعاصر يعتقد أنه يضيع وقته سدى لو أنه حاول أن يفهم أصالة الفكر البرجوازى فهو يرى أن الشىء الوحيد المهم هو أن يبين أن هذا الفكر لون من ألوان — المثالية [٣] .. إننا نلح على ما يأتى :

التاريخ أعقد بكثير جدا مما تتصور الماركسية التبسيطية . Simpliste التى تبسط الأمور، وليس على الإنسان فحسب أن يصارع ضد الطبيعة، بل عليه كذلك أن يصارع ضد الوسط الاجتماعى أو الهيئة الاجتماعية التى أنجبته.

كما أن عليه أيضا أن يصارع ضد غيره من البشر، وأيضا ضد فعله الخاص بمقدار مايصبح هذا الفعل فعلا آخر [٤] ... وسارتر يشير بذلك إلا واقعة الندرة التى يعتبرها محرك التاريخ.

---

(1) Sartre ; " Critique . . " P. 25
(2) Sartre ; " Critique . . . " P 25
(3) Sartre ; " Critique . . . " P 40
(4) Sartre ; " Critique . . : " P. 202

وأخيرا يضرب لنا تر مثلا على المواقف الماركسية التي تحدد سلفا بغض النظر عن الوقائع العينية :

يقول : « في الرابع من شهر نوفمبر — أعني في لحظة التدخل السوفيتي الثاني في المجر — كانت كل طائفة ، وكل جماعة من الجماعات الماركسية قد اتخذت لنفسها موقفا محدداً ازاء هذا التدخل حتى قبل أن تتجمع لديها أية معلومات — كافية أو غير كافية — عن الموقف ، فهو إما عدوان من البيروقراطية الروسية ضد ديمقراطية المجالس العملية ، أو تمرد جماهيري ضد النظام البيروقراطي أو هو ثورة مضادة عرف الاتحاد السوفيتي كيف يقضي عليها : . . . . ثم وردت فيما بعد أنباء كثيرة ، وكثيرة جدا ، لكني لم أسمع قط ماركسيا واحدا قد غير رأيه . . ومن بين التفسيرات التي ذكرتها هناك تفسير يظهر المنهج عاريا ألا وهو التفسير الذي يرجع أحداث المجر إلى عدوان سوفيتي ضد ديمقراطية المجالس العمالية .

فهذه المجالس لم تكن موجودة عند التدخل السوفيتي الأول، وكان ظهورها قصير الأمد ومهوشا ، لكن ذلك كله لا يهم فقد وجدت المجالس وحدث التدخل السوفيتي ومن هنا تلجأ الماركسية المثالية إلى وضع الأحداث في تصورات والسير بها إلى حدها الأقصى [1] . . . »

---

(1) Sartre ; " Critique ; . . " P. 26

٢ - علم الانسان .. بلا إنسان

— من الواضح إذن أن الجمود والشكلية واستخدام القوالب الجاهزة قد جعل الماركسية المعاصرة تتردى فى أخطاء لاحصر لها ، ويكفى أن نقول إنها استبدلت بالمنهج الجدلى العينى الحى منهجياً دجماطيقياً جامداً ، وأنها أقامت علما للإنسان بلا إنسان .. أقامت أنثروبولوجيا غاب عنها قدس أقداسها حين غاب عنها الإنسان ولم يعد الإنسان صانعا للتاريخ ومحركاً للمجتمع ودعامة للنظم الاجتماعية إلخ بل أصبح التاريخ والمجتمع هو الذى يشكل الانسان خصوصا الإنسان المفرد .

ولهذا فلو أنك أردت أن تدرس أية شخصية من الشخصيات التاريخية المعروفة سواء فى مجال السياسة أو فى مجال الأدب والفنون من أمثال « فاليرى » أو « فلوبير » أو بودلير » أو « نابليون » أو غيرهم .. فخير لك أن لا تتجه إلى الماركسية المعاصرة لأنها سوف تلغى وجود هذا الإنسان الفرد لتصنع مكانه الطبيعة أو الظروف المادية .. إلخ ، « .. إذا كنت أريد أن أفهم فاليرى ذلك المثقف البرجوازى الصغير الذى نشأ فى تلك الجماعة التاريخية المعينة وهى البرجوازية الفرنسية الصغيرة فى أواخر القرن الماضى فخير لى ألا أتجه إلى الماركسيين لأسألهم ، ذلك لأنهم سوف يستبدلون بهذه الجماعة المعينة فكرة ظروفها المادية ووضعها بين الجماعات الأخرى وتناقضاتها الداخلية .[1] » ويرى سارتر أنه من الخطأ أن نصف الأديب الفرنسى فاليرى بالبرجوازية ثم نقف عند هذا الحد وكأننا فهمناه وسبرنا أغواره فى الوقت الذى لم نفعل فيه شيئاً قط : فاليرى مثقف برجوازى صغير ، وهذا

---

(1) Sartre : Critique ... P 44

حق ، لكن ليس كل مثقف برجوازى صغير هو فاليرى .. فى هاتين العبارتين يكمن القصور فى الاجتهاد الماركسى[1] .

إن الماركسية لكى تدرك المسار الذى أدى إلى ظهور شخص ما أو أدى إلى إنتاجه داخل طبيعة ما وفى مجتمع معين وفى لحظة تاريخية معينة ينقصها : « مجموعة من التوسطات ، إذ يجب عليها أن تدرس طفولته وعلاقته العائلية وحياته الخاصة وتطور شخصيته أما حين تكتفى بوضعه فى إطار جاهز كأن تقول مثلا إنه برجوازى مثالى .. إلخ فهى إنما تكتفى بالانعكاس على نفسها بغير ما حد .. ذلك لأنها لا تجد فى النهاية إلا ما قد حددته فى البدء : « إن الماركسية لن تجد فى وصف فاليرى بأنه برجوازى ومثالى إلا ما حددته هى أصلا من قبل بهاتين الكلمتين[2] » ولن تملك فى النهاية إلا أن تتخلص من هذا « الجزئى » أو من هذا الفرد العينى وذلك بأن ترده « إلى إنتاج الصدفة وحدها »[3] .

ومن هنا فإن انجلز لم يجد حرجا ولا غضاضة فى أن يكتب هذه العبارة الغريبة .. « إن ظهور مثل هذا الإنسان أو على وجه الدقة هذا الانسان المعين فى فترة محددة وفى بلد معين — هو بالطبع محض مصادفة .. ولو لم يوجد نابليون لحل محله شخص آخر .. وقل مثل ذلك فى جميع أحداث المصادفة ، وفى جميع الأحداث التى تبدو مصادفه فى التاريخ إننا كلما إبتعدنا عن الاقتصاد فى المجال الذى نستكشفه « إتخذ هذا المجال طابعا أيديولوجيا مجرداً ، ووجدنا المزيد من الصدفة فى تطوره .. » .

وهكذا نجد أن الطابع العينى لهذا الإنسان المعين هو — عند انجلز — طابع أيديولوجى مجرد » — وكل شىء بعيد عن محور الاقتصاد سوف يصبح خاصية

---

(1) Sartre Critique ... , P 43.

(2) Sartre Critique .. P 44

(3) Sartre : Critique ... .P 44.

مجردة أما الوجودية — فيما يقول لنا سارتر — فإنها تعتبر العبارة السالفة لا تجاوز حصراً تعسفيا للحركة الجدلية وتوقفا للفكر ورفضا للفهم .

إن الوجودية ترفض أن تترك الحياة الواقعية الحقيقية نهبا للمصادفات التي لا يمكن التفكير فيها .

إن الوجودية تهدف دون أن تخون المبادىء الماركسية إلى أن تجد توسطات قد تسمح بأن ينبثق الفرد العيني والحياة الجزئية والصراع الواقعي والمتعين والشخص من خليفية المتناقضات العامة لقوى الانتاج وعلاقات الانتاج[1] .

ولهذا ينتهي سارتر إلى القول : بأننا نأخذ على الماركسية المعاصرة أنها قد استبعدت شتى التحديدات العينية للحياة البشرية ، وكأنما هي مجرد عناصر تدخل في باب الصدفة البحتة ، فلم تستبق من مجموع التاريخ سوى هيكله العظمى المجرد.

والنتيجة أن الماركسية قد فقدت تماما كل إحساس بحقيقة الإنسان ، فلم تعد تجد أمامها لسد هذا النقص سوى نظرية بافلوف السيكولوجية بكل ما تنطوي عليه من تهافت .

وإننا نؤكد — ضد جعل الفلسفة مثالية وضد تجريد الإنسان من إنسانيته — نؤكد أن عنصر المصادفة ينبغي إنقاصه إلى أقصى حد .. إن الماركسين يقولون لنا إن نابليون بوصفه فرداً لم يكن إلا مجرد حادث عارض ، وأما ما كان ضرورياً فهو الدكتاتورية العسكرية بوصفها نظاما سياسيا لازما لتصفية الثورة.

وهذا شيء لا يثير إهتمامنا فقد عرفناه دائما ، لكن ما ننوى أن نتبينه هو أن نابليون هذا كان ضروريا ، لأن تطور الثورة لم يؤد إلى ظهور الدكتاتورية كصورة تاريخيه فحسب بل هو أوجد في الوقت نفسه شخصية ذلك الرجل الذى كان عليه أن يضطلع بهذه المهمة .

(I) Ibid.

فالضرورة التاريخية هى التى مهدت السبيل أمام الجنرال بونابرت شخصياً للقيام على وجه السرعة بعملية تصفية للثورة ، فهى التى سمحت له — وله وحده — بالقيام بهذه المهمة بحيث أنه لا موضع للقول بإمكان إفتراض ظهور شخصيات أخرى كان فى وسعها القيام بهذه الحركة وكأننا بازاء كلى مجرد[1] .

— والماركسية المعاصرة تفسر لنا — مثلا ثانيا — واقعية فلوبير Flaubert فتقدم لونا من الرمزية المتبادلة للنمو السياسى والإجتماعى للبرجوازية الصغيرة فى ذلك الوقت ، لكنها لا تبين لنا قط منشأ هذا التبادل ، فنحن لا نعرف مثلا لماذا فضّل فلوبير الأدب على أى شىء آخر ؟ أو لماذا عاش كالناسك بعيداً عن الناس؟ ولماذا ألف هذه الكتب بدلا من كتب الشقيقين جونكور[2] .... صحيح أن الماركسية تحدد الأوضاع والمواقف ، لكنها لا تكشف عن شىء قط ، وإنما تترك أنظمة أخرى — بغير مبادىء — تقيم الظروف الدقيقة للحياة وللشخص ، ثم تأتى لتبرهن على أن مخططاتها قد تحقق صدقها .

---

(١) « نقد العقل الجدلى » ص ٥٨ — وانظر أيضا الدكتور — زكريا إبراهيم فى كتابه « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص٥١٦ وراجع أيضا مقاله « هل أصبح سارتر ماركسيا » مجلة للفكر المعاصر — العدد الثانى — أبريل ١٩٦٥ .

(٢) الشقيقان « جيل دى جونكو Jule de Goncourt (١٨٣٠-١٨٧٠) وادمون دى جونكور Fdmon de Goncourt (١٨٢٢ — ١٨٩٦) - أديبان فرنسيان أرادا أن يؤسسا مدرسة جديدة فى الأدب هى :

« مدرسة التحليل العلمى » يتشبّه فيها الأدباء بعلماء الطبيعة فى معاملهم بحيث تكون مهمة الأديب فى رأيهم أن يحكى الواقع كما يحكيه الصحفى الأمين» أو أن يُصور الواقع كما تصوره آلة التصوير لا كما ترسمه ريشة الفنان - الدكتور زكى نجيب محمود « قصة الأدب فى العالم » الجزء الثالث ص ١٨٣ — ١٨٤ (مكتبة الإنجلو المصرية — القاهرة عام ١٩٤٨) .

فقد كان على فلوبير أن يعيش كما عاش ، وأن يكتب ما كتب ما دامت الأمور على النحو الذى كانت عليه ، أعنى ما دام الصراع الطبقى قد اتخذ هذا الشكل أو ذاك.. وما دام فلوبير ينتمى إلى البرجوازية ، ذلك لأنه لم يكن ينتمى إلى البرجوازية بسبب دخله الثابت — ولا بسبب الطبيعة العقلية لأعماله . انه ينتمى إلى البرجوازية لأنه ولد فيها . أعنى أنه نشأ فى أسرة برجوازية بالفعل ، وكان رب هذه الأسرة طبيباً جراحاً فى مدينة « ردان » فلو أن « فلوبير » كان يفكر ويشعر بطريقة برجوازية فالسبب هو أنه كان كذلك فى مرحلة لم يستطع حتى أن يفهم فيها معنى الحركات والأدوار التى تفرض عليه .

وكانت هذه الأسرة شأنها شأن جميع الأسر — أسرة جزئية خاصة Famille Particuliere يعيشها الطفل الصغير بكل ما فيها من عواطف وصراعات نفسية وأحقاد وحب وكراهية ... الخ ، ثم يعيش من خلالهـا أيضا طبقته البرجوازية ، الأم كانت تنحدر من طبقة النبلاء ، والأب ابن طبيب بيطرى .

وكان « جوستاف » يشعر من الصغر بكراهية نحو أخيه الأكبر « أخيل » Achille الذى كان متفوقا طوال حياته الدراسية .

وكان « جوستاف » يحقد عليه ، ويحقد على الطبقة البرجوازية من خلال حقده على أخيه ، تلك هى الأسرة الفردية الجزئية التى عاش جوستاف فلوبير تناقضاتها وجعلت منه فلوبير الشهير[1] ...

على هذا النحو يعمل سارتر على فك الماركسية من الداخل لتطعيمها بالفكر الوجودى ، فيطالبها بدراسة مجموعة من التوسطات الأساسية .

فإذا كان الصراع بين الطبقات يلعب دوراً أساسياً فى تطوير المجتمع بل وفى حركة التاريخ فإن على الماركسية أن تكون على وعى كامل بحقيقتين هامتين :

---

(١) Sartre : Critique.. p 46.

الأولى : هى أن هذه الطبقات نفسها قد تكونت بواسطة جدل سابق بدأ ببراكسيس فردى[1] ...

والثانية : هى أن « الفرد فى النهاية هو الذى يعيش هذه الطبيعة فهى توجد من خلاله ولا تكون عينية إلا بسلوكه وتصرفاته الطبقية .

ولهذا فلابد من دراسة الفرد ودراسة طفولته والأسرة التى عاش فيها والظروف التى تعرض لها والمؤثرات التى أثرت فيه ، ذلك لأن الفرد يتعلم ممارسة طبقته من خلال أسرته ، فهو يعيش الكلى (الطبقة) من خلال الجزئى (أسرته هو) صحيح أن الماركسية تذهب إلى أن مصالح الطبقة تفرض على الفرد ضد مصالحه هو الشخصية ، ولكن الطبقة ليست « تصورا (كليا مجردا) وإنما هى شمول يتحلل Totalité detotalisé أعنى أنها شمول يتفكك من خلال الفرد .

فالفرد هو الذى يتعلم ممارسة الطبقة الاجتماعية ، ووجود هذه الطبقة لا يتحق الا من خلال الفرد وبواسطة الأسرة التى يعيش فيها والتى ينعكس صراعاتها عليه أيضاً : « فلوبير » مثلا عاش الطبقة البرجوازية بوجه عام لأنه وجد نفسه فيها ، ولكنه أيضاً عاش إلحاد أبيه الذى كان شائعا إذ ذاك فى البرجوازية الصناعية، فأدى ذلك إلى أن يصبح فلوبير مؤمنا على طريقته الخاصة، مؤمنا دون أن يعتقد فى وجود إله .

لقد عاش فلوبير الصغير ذلك كله فى الظلام بغير وعى : فهو كطفل يعيش شروط مستقبله من خلال المهن التى يمكن أن تُتاح له ؛ وهو يحقد على أخيه الأكبر كما ذكرنا الذى كان طالبا متفوقاً فى كلية الطب فسدّ عليه بذلك طريق دراسة العلوم ولم يبق أمامه سوى دراسة القانون .

---

(١) Laing & Cooper : «Reason & Violence» p 16 – Tavistock Publication, London 1964.

وهكذا عاش فلوبير طبقته الاجتماعية من خلال تناقضات عائلته الخاصة، يتعذر علينا بعد ذلك كله أن نُرجع « مادام بوفارى » إلى النظام السياسى والاجتماعى للطبقة البرجوازية الصغيرة ليس إلا[1] .

الواقع أن المادية الجدلية لم يعد فى استطاعتها أن تحرم نفسها أكثر من ذلك من ميزة التوسط الذى يسمح لها بالانتقال من التحديدات العامة والمجردة إلى السمات الجزئية لهذا الفرد .

والتحليل النفسى[2] هو المنهج الذى يهتم قبل كل شيء بتحديد الطريقة التى يعيش بها الطفل ، علاقاته العائلية داخل مجتمع معين ، وهذا يعنى أنه يهتم بدراسة بنية أسرة جزئية معينة .

وليس ذلك إلا تجليا فرديا لبنية الأسرة الخاصة التى تناسب هذه الطبقة فى مثل تلك الظروف .

ومن هنا فإن الدراسات النفسية التى تتناول بالدرس شخصية من الشخصيات يمكنها أن تلقى الضوء على نمو الأسرة الفرنسية فيما بين القرن الثامن عشر والقرن العشرين ، مما يلقى الضوء — بدوره وبطريقة خاصة — على النحو العام لعلاقات

---

(١) الدكتور يحيى هويدى : نفس المرجع السابق ص ٤٨٧ .

(٢) عندما يتحدث سارتر عن « التحليل النفسى » La Psychanalyse فإنه يعتبره مثل علم الاجتماع نظاما مساعدا لابد أن يجد مكانه فى التخطيط الشامل للمعرفة لكنه لا يقصد به مدرسة فرويد التقليدية ، التى تعتمد على فكرة اللاشعور وإنما هو فى كتابه « الوجود والعدم » يضع مبادىء أساسية للتحليل النفسى الوجودى وهى مبادىء تدين لفرويد ولكنها تتسق مع وجودية سارتر بوصفها فلسفة للحرية أنظر « هازل بارنز » فى ترجمتها الانجليزية «لمشكلة المنهج» ص ٦٠ حاشية رقم ٢ وأيضاً لينج وكوبر فى كتابهما « العقل والعنف » ص ٢٣ .

الانتاج[1] ...

لـكن الماركسيين اليوم لا يهتمون إلا بالناضجين حتى ليخيل اليك وأنت تقرأ لهم أننا نولد فى السن التى نتسلم فيها المرتب لأول مرة ! فقد نسوا طفولتهم وأنت حين تقرأ لهم تشعر أن الناس لا يخبرون الاغتراب والتشيؤ اللهم إلا فى عملهم أولا ، على حين أن كل فرد منـا يعيش فى الواقع هـذا الاغتراب وهـذا التشيؤ فى طفولته لأول مرة فى عمل أبويه .

ومن هنا فإن الوجودية تستطيع أن تدمج منهج التحليل النفسى الذى يكتشف نقطة اللقاء بين الفرد وطبقته وهى أسرته ، فالأسرة هى التوسط بين الطبقة الكلية والفرد ، ان الأسرة فى الواقع تتـكون فى حركة التاريخ العـامة وبواسطة هـذه الحركة ، ولـكنها من ناحية أخرى يعيشها الفرد فى أعماق الطفولة[2] .

ويعتقد الماركسيون أن السلوك الاجتماعى لفرد من الأفراد مقيد بالظروف العامة لطبقته ومشروط بمصالح هذه الطبقة ، وأن هذه المصالح تـكون مجردة فى البداية لـكنها بواسطة الحركة تصبح قوى عينية تقيدنا ، وهى تسد علينا أفقنا وتعبر عن نفسها على شفاهنا ، فهل هذه القضية تناقض فـكرتنـا عن أن سلوكنـا الراهن مشروط بطفولتنـا . . ؟ كلا بل إنه لمن السهل أى نرى على العكس أن التوسط لا يغيّر من الأمر شيئا .

وقد يعتقد الغالبية العظمى من الناس أن أحكام الطفولة المبتسرة وما فيهـا من أفـكار ومعتقدات لا يمـكن تجاوزها لأننا خبرناها أولا فى طفولتنا .

لـكن هذه الطفولة التى لا يمـكن تجاوزها ليست على وجه الدقة سوى طريقة خاصة يعيش بها الأفراد المصالح العامة للوسط الذى يعيشون فيه . لا شىء قد

---

(١) Sartre : Critique de La Raison Dialectique p. 97.

(٢) Ibid

تغير بل على العكس إن التحليل النفسى - إذا ما اعتبرناه توسطا - فإنه لا يدخل أى مبدأ جديد للتفسير ، لكنه يحذر من نفى علاقة الفرد المباشرة والحاضرة بطبقته وبيئته، إنه يعيد ادخال التاريخية والسلبية فى الطريقة نفسها التى يحقق بها الفرد نفسه بوصفه عضوا فى فئة اجتماعية معينة[1] .

معنى ذلك كله أن سارتر يتفق مع الماركسية فى نظريتها عن الطبقات وتطاحنها وفى أهمية علاقات الانتاج والبنى السياسية والاجتماعية فى النظام الاجتماعى ويتفق معها أيضا فى أن المرء يجد نفسه مقيداً أو مرتبطا بعلاقاته البشرية .

ونستطيع أن نلخص التصورات الماركسية الواسعة التى أخذ بها سارتر فيما يأتى : —

أولا : إن وضع الناس فى المجتمعات الماضية والحاضرة يتحدد مباشرة عن طريق نمط علاقات الانتاج والبنى الاجتماعية والاقتصادية القائمة عليها، فالإنسان هو نتاج انتاجه (وان كان علينا أن نلاحظ أن سارتر يسارع هنا فيضيف أن الانسان أيضا فاعل تاريخى وليس مجرد انتاج فحسب) .

ثانيا : إنه لما كانت محاولة الانسان لحل مشكلات الانتاج قد اتخذت شكل بناء المجتمع الطبقى، فإن علينا أن نفسر التاريخ على أنه فى جانب كبير منه تاريخ صراع الطبقات .

ثالثا : إن الأفكار والقيم السائدة فى فترة من الفترات هى أفكار وقيم الطبقة المسيطرة ، فالفرد يعبر عن طبقته فى عمله الخلاق كما يعبر عنها فى سلوكه اليومى .

رابعا : إن الفكرة القديمة عن التاريخ والقائلة بأنه تقدم نحو الأمام وأنه

---

(1) Sartre : Critique.. p 49 (Note 2).

يسير نحو غاية بعيدة أو كمال نهائى ، فكرة لا أساس لها من الصحة[1] .

وعلى الرغم من أن سارتر يتفق مع الماركسية فى هذه النقاط العريضة فإنه يختلف معها فى وسائل جوهرية أخرى ، فإذا قلنا إن الفرد يرتبط بعلاقات بشرية وأن هذا الارتباط فى حقيقته الأولى العامة يشير إلى « صراع القوى المنتجة مع علاقات الإنتاج » فإن ذلك كله لا يعيشه الفرد بهذه البساطة ، أو بالأحرى فإن المشكلة هى أن نعرف ما إذا كان الرد Réduction ممكناً ، فالفرد يعيش وضعه وارتباطه من خلال الجماعات التى ينتمى إليها ، والغالبية العظمى من هذه الجماعات هى جماعة محلية محدودة ومعطاة بطريقة مباشرة .

ـــ ويضرب سارتر على ذلك أمثلة كثيرة ـــ فمن الواضح مثلا ـــ أن العامل فى المصنع يخضع لضغط وتأثير رفاق العمل أو « جماعة الإنتاج » التى ينتمى إليها كذلك لو أنه كان يسكن بعيداً عن مقر عمله ، فإنه سوف يخضع لضغط وتأثير آخر من رفاق المسكن أو « جماعة السكن » ... إلخ .

وهذه الجماعات تمارس ألوانا شتى من المؤثرات على أعضائها .

والمشكلة هى أن نعرف ما إذا كانت الماركسية سوف تفك الجماعة السكنية إلى عناصرها أم أنها ستعترف لها باستقلال نسبى وقوة توسط ، ومعنى ذلك أن علاقة الفرد بالجماعة تعبر عن واقع يعيشه الفرد ويملك عليه فاعلية خاصة ، وهذه العلاقة تصبح أشبه ما تكون بالستار الذى يتوسط بين الفرد والمصالح العامة لطبقته . وينبغى ألا نخلط بينها وبين أى لون من ألوان الوعى الجماعى[2] .

---

(1) Hazel E. Barnes : Introduction To Sartre's Problem of Method P. XIX.

(2) Sartre : Critique .. P 49 — 50

ثانيا : الفهم الشامل للإنسان

ـــ يبدأ سارتر مشروعه بإزاحة عقبة أساسية روّج لها كيركجور طويلا وهى أن الانسان سرٌ مغلق لا يمكن لنا معرفته ، ويذهب على العكس إلى القول بأن كل ما يمكن أن يقال فى هذا الصدد هو أن الانسان لا يزال مجهولا فحسب ، وأنه لم تتوفر لدينا بعد الوسائل لكى نتعلم كيف نعرفه ، يقول سارتر فى هذا المعنى ـــ مطهراً أرض المعرفة من ألغام اليأس الكيركجوردية ـــ :(من المؤكد أننا لا نزعم ـــ كما كان يفعل كيركجور ـــ أن هذا الانسان الواقعى لا يمكن معرفته inconnaissable بل نحن نقول إنه لم يُعرف فحسب أو إنه مجهول ، وإذا كان يفلت مؤقتا من « المعرفة » فما ذاك إلا لأن التصورات الوحيدة التى تُستخدم لفهمه مستعارة من مثالية اليمين أو مثالية اليسار ، وهما مثاليتان لم تتردد فى دمجهما : فالأولى تستحق إسم المثالية من مضمون تصوراتها والثانية من طريقة استخدامها اليوم لتصوراتها[1] .

الإنسان ـــ إذن ـــ ليس سرا مغلقا يستعصى فهمه وإنما كل ما فى الأمر أننا لم نعرف السبيل الصحيح لفهمه فاستعرنا أدوات وطرقا خاصة لتحقق لنا هذه الغاية ، مع أن فهم الإنسان لابد أن ينبع منه هو نفسه ، ولابد أن يقدم لنا الأدوات والتصورات والوسائل التى تمكننا من أن نسبر أغواره من الداخل ومن الخارج معا ـــ أى فردا وجماعة على السواء ـــ ولا يكون ذلك ممكنا إلا إذا أقمنا « علما للإنسان » أو « أنثروبولوجيا فلسفية .. » والحق أن محاولة إقامة مثل هذا العلم تمثل الجهد الذى بذله سارتر فى كتابه الكبير « السؤال الوحيد الذى أطرحه (فى هذا الكتاب) هو : هل لدينا اليوم الوسائل التى نستطيع

---

(1) Jean--Paul Sartre : « Critique de la Raison Dialectique » Tome I P.28—29. (Gallimard, Paris, 1960)

بواسطتها أن نقيم أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية[1] — على أننا ينبغي أن نكون على وعي — منذ البداية — بأن الانثروبولوجيا التي يدعو « سارتر » إلى إقامتها والتي يزعم أن « نقد العقل الجدلي » يستهدف وضع أسسها — هذه الانثروبولوجيا يجب أن تفهم بمعنى واسع جدا بوصفها نظرية فلسفية هي الانسان بصفة عامة (فردا وجماعة) وظروفه وأفعاله وتاريخه ومستقبله ... الخ — فهي ليست علما انثروبولوجيا بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة وبالتالي فسوف يكون من الخطأ أن نصف تجربة سارتر النقدية هذه — كما يحلو له أن يسميها — ضمن علم الاجتماع أو علم الأجناس — يقول في هذه المعنى : « في كلمة واحدة — نحن لا نتصدى لدراسة التاريخ البشرى ، ولا علم الإجتماع ، أو علم الأجناس أو السلالات البشرية ، لكني أود بالأحرى إرساء أسس تكون — إن جاز لي أن أحرف قليلا عنوان كتاب كانط — « مقدمات لكل انثروبولوجيا مقبلة »[2] .

أين نأتي بالوسائل التي تمكننا من إقامة هذا العلم .. ؟

الحق أن أية محاولة لبناء انثروبولوجيا فلسفية سوف تلقى بنا في أحضان الماركسية، إذ لابد أن يتم طرح السؤال والاجابة عنه في سياق الفكر الماركسي[3] : « لأنني أعتبر الماركسية في عصرنا الفلسفة الوحيدة التي لا يمكن تجاوزها ، ولأنني أيضاً أعتبر ايديولوجيا الوجود (يقصد الفلسفة الوجودية) بمنحها الشمولي قطعة أرض حبيسه (أو جيب Enclave) داخل الماركسية نفسها ... »[4] فليس في استطاعتنا أن نتخطى الماركسية لأنها فلسفة العصور وكل فلسفة غيرها ليست من الفلسفة في شيء أو هي ليست فلسفة على الأصالة لكنها ايديولوجيا» .

---

(1) Ibid. P. 9
(2) Sartre : Critique, P. 153 .
(3) N. W rnock : op. cit P. 140 .
(4) Sartre : Critique, P. 10 .

فالوجودية ليست فلسفة حقيقية وإنما هي أيديولوجيا مؤقتة أو نظام طفيلي يعيش على هامش المعرفة (لأنه المعرفة لابد أن تكون شاملة) ويحاول أن يستغل ثغرات في الماركسية لو أنها أصلحت فسوف يتلاشى تماما[1] . فليس ثمة سوى فلسفة واحدة هي الماركسية : « وأية محاولة مزعومة لتجاوز الماركسية لن تكون في أسوأ حالاتها إلا عودة إلى ماقبل الماركسية ولن تكون في أحسن حالاتها إلا إعادة كشف للفكر الذى تتضمنه الفلسفة التي يظن الإنسان أنه تجاوزها[2] .

والواقع أن السبب الرئيسي الذى جعل الوجودية تحتفظ لنفسها باستقلال ذاتي حتى الآن هو مافى الماركسية — فلسفة العصر — من قصور ، مافيها من تجاهل للفرد ، ومافيها من وجود واستخدامها لما يسميه سارتر تارة « بالجدل المتوقف » وتارة أخرى « بالجدل الدجماطيقى » ، مع أنها تمثل فى نظر سارتر زاوية حقيقية مع الوجودية فى النظر إلى الإنسان وفهمه فهما شاملا : « لقد كنا مقتنعين منذ وقت طويل وفى آن معا ، أن المادية التاريخية تقدم لنا التفسير الصحيح الوحيد للتاريخ ، وأن الوجودية تظل كذلك هى الزاوية العينية الوحيدة التي نطل منها على الواقع ، وأنا لا أزعم أن هذا الموقف ليس متناقضا[3] » . وفى سبيل رفع هذا التناقض وتجاوز هذا الموقف المزدوج قام سارتر بمحاولته الأخيرة ، وهى محاولة جدلية فى أساسها بمقدار ماهى كشف وتحليل ونقد لمفهوم « العقل الجدلى » فهو يقول : صحيح أن العمل Faire سيحيلنا إلى المعرفة Connaitre وأن المعرفة ستحيلنا إلى العمل فى وحدة مسار سيكون هو نفسه جدليا ، غير أن الغاية النهائية الحقيقية لهذه الدراسة غاية نظرية ، وفى استطاعة المرء أن يصوغها فى الكلمات الآتية : ماهى شروط امكان معرفة التاريخ بصفة عامة ..؟ وإلى أى حد نستطيع أن نقول إن العلاقات التي تكشف عنها هذه المعرفة ضرورية .. ؟ وما هى

---

(1) Ibid, P. 18 .
(2) Ibid, P. 17 .
(3) Sartre : Critique, P. 24— 5 .

حدودها وماهى المعقولية الجدلية وماهو أساسها ؟ إننى أبعد ما أكون عن الاعتقاد بأن جهد فرد واحد معزول يمكن أن يزودنا بإجابة شافية مهما تكن جزئية عن مشكلة بهذا الاتساع ، مشكلة تضع شمول التاريخ موضع التساؤل . إن هذه الأبحاث الأولى إذا ماسمحت لى بأن أحدد المشكلة بدقة من خلال تقريرات مؤقتة لانوردها إلا لكى تعدّل ويدور حولها الخلاف ، وإذا ما أثارت مناقشات — وإذا ماكانت هذه المناقشات على أحسن الفروض تدور بصورة جماعية داخل جماعات عمل معينة — فإن ذلك يكفينى ويرضينى تماما[1] .

الهدف إذن فهم الإنسان فهما شاملا ، وفى سبيل الوصول إلى هذا الهدف علينا أن نقيم انثروبولوجيا فلسفية، وفى حضن الماركسية وانطلاقا من المعطيات،[2] ولو أننا وضعنا فى اعتبارنا ماكان يقوله ماركس من أن الناس يصنعون تاريخهم أو أن « الانسان يصنع التاريخ بمقدار مايصنعه التاريخ، لوجدنا بين أيدينا مفتاحا بالغ الأهمية لفهم الإنسان فهما شاملا من الداخل ومن الخارج فى آن معا : نهذا يعنى أن العلاقات البشرية هى فى كل لحظة النتيجة الجدلية لنشاط البشر من حيث أنها (أى هذه العلاقات) تقوم بتجاوز العلاقات البشرية التى يخضع لها الانسان من قبل والتى اتخذت شكل المؤسسات ... [3] وهذا يعنى بعبارة أوضح أن « الانسان تاريخى » ، وأن العلاقات البشرية علاقات تاريخية أساسا وأن « الإنسان لايوجد بالنسبة للإنسان إلا فى ظروف وفى شروط إجتماعية معينة ومن ثم فكل علاقة بشرية هى علاقة تاريخية » غير أن العلاقات التاريخية هى علاقات بشرية بمقدار ماتعطى نفسها فى كل عصر كنتيجة مباشرة للبراكسس Praxis أعنى لكثرة الأنشطة فى داخل حقل عمل واحد[4] ... » . وإذن فنحن

---

(1) Ibid, p. 136.
(2) Ibid, P. 108.
(3) Sartre : Gritique P. 180.
(4) Ibid.

لكى نفهم الانسان ينبغى علينا أن نولى وجهنا شطر « الإنسانى التاريخى » علينا أن نبحث فى التجربة العينية الحية كما يعيشها الناس فى التاريخ ، لكن الإنسان التاريخى انما هو انسان ينمو ويتطور دون أن يتحدد سلفا مسار هذا النمو أو طريق هذا التطور ، ومن ثم فكل حقيقة عنه لابد أن تكون نامية ومتطورة ، وهذا ماورثته الوجودية « وجودية سارتر » عن هيجل من خلال الماركسية . . « وهو أنه إذا كان ثمة حقيقة عن الانسان فى علم الانثربولوجيا فلابد أن هذه الحقيقة تصير ولابد لهذه الحقيقة أيضا أن تجعل نفسها تشميلا totalisation . . وهذا يعنى أن معرفة الإنسان لابد أن تكون تفاعلا مستمراً بين الادراك فكل منهما يغذى الآخر ، أعنى أن المعرفة إدراك التجربة العينية الحية التى يعيشها الانسان ، وهى فى نفس الوقت تطوير لتخطيط تصورى عن هذه التجربة — ويكفى هنا أن نقول إن المعرفة لابد أن تكون جدلية .

لكن ذلك لايعنى أن سارتر يهتم أساسا باكتشاف جدل جديد ، فليس ثمة مايدعو إلى ذلك لأن « الفكر الجدلى قد أصبح واعيا بنفسه من الناحية التاريخية منذ بداية القرن الماضى » . لكن المشكلة هى « أن هذا الفكر الجدلى انشغل — منذ ماركس — بموضوعه أكثر مما انشغل بنفسه » ولهذا فإنه سوف تواجهنا بصدد العقل الجدلى المشكلة التى واجهت كانط — فلم يكن لدى كانط أى شك فى أننا جميعا على وعى بحقيقة الأمر المطلق الاخلاقى ، ولقد ظن من ثم أن السؤال الفلسفى ليس هو : هل هناك أمر مطلق ؟ بل بالأحرى (طالما أننا نعرف أن هناك أمرا مطلقا) هو : كيف يكون ذلك ممكنا . ؟ « وسارتر بالمثل لايناقش مسألة أن هناك عقلا جدليا أو أن حركة الفكر والتاريخ جدلية (كما يعتقد) وانما أثار سؤالا فلسفيا — هو : كيف يكون ذلك ممكنا ؟ [٢] .

---

(1) Ibid , P. 10.

(2) M. Warnock : The Philos. of Sartre P. 140 .

أعنى أنه يتسائل عن مشروعيته : « الواقع أننا لن نستطيع أن نفهم الانسان فهما حقيقيا مالم نبرهن على مشروعية العقل الجدلى .

وحتى ذلك الوقت لن يكون لنا الحق فى دراسة الإنسان : أى انسان .. أو أية جماعة بشرية . . أو أى موضوع بشرى ... الخ ، ومن ثم فإن محاولتنا سوف تكون نقدية من حيث أنها تحاول أن تحدد صحة العقل الجدلى والروابط والتعارضات القائمة بينه وبين العقل التحليلى والوضعى ، لكن المحاولة ستكون هى نفسها جدلية طالما أن الجدل هو وحـــده القادر على دراسة المشكلات الجدلية [1] ... » .

ومعنى ذلك أن البرهنة على مشروعية العقل الجدلى أساسية إذا أردنا أن نفهم الانسان فهما شاملا ، وهذا العقل ليس عقلا نظريا تأمليا ، وإنما هو عقل عملى أو قل إنه عقل نظرى وعملى فى آن معا ينتقل من العمل إلى المعرفة ومن المعرفة إلى العمل كما سبق أن ذكرنا ، ومن هنا تظهر علاقة جديدة بالموضوع ، علاقة تتضمن فهم الموضوع وتغيره فى آن معا ، وهذه العلاقة الجديدة هى البراكسيس ومن ثم فإن فحص هذه العلاقة أو هذا البراكسيس يبين لنا كيف يكون الجدل ممكنا . [2]

ومن الضرورى لفحص البراكسيس أو أى نشاط بشرى أن يكون لدينا — على مايقول سارتر — مايسميه أطباء الأمراض العقلية والمؤرخون الألمان بالفهم الشامل Compréhension لكن ذلك لايعنى أن تكون لدينا أيه موهبة خاصة ولا قدرة حدسية خاصة ، وإنما هذا اللون من المعرفة هو ببساطة الحركة الجدلية التى تفسر الفعل التام L' acte بمغزاه النهائى انطلاقا من شروطه الاولى

(1) Sartre : Critique P. 11 .
(2) M. Warnock . op. cit P. 141 .

التى بدأ [1] منها الفهم الشامل للإنسان يحتاج إلى عقل جدلى ونحن نبرهن على مشروعية العقل الجدلى إذا ما فحصنا البراكسيس ، ولفحص البراكسيس نحن فى حاجة إلى حركة جدلية أعنى إلى فهم شامل — ولسنا هنا أمام دور فاسد لكنا أمام حقيقة بسيطة هى أن العقل الجدلى لاينقده ولايعرفه إلا عقل جدلى — وكل فهم شامل يحتاج إلى فهم شامل لدراسته — وهكذا نجد أنفسنا أمام لون من ألوان الدائرية الجدلية Circularite Dialectique للفكر وهو يعنى أن الفكر الجدلى هو نفسه لون من ألوان الجدل : « ينبغى أن نضع فى ذهننا هذه الحقيقة وأن نطور منها جميع النتائج ، وتلك الحقيقة هى ما يمكن أن نسميه بالدائرية الجدلية » . ولكن هناك أيضا ملاحظة هامة هى أنه إذا لم نكن أنفسنا موجودات جدلية فلن يكون فى إستطاعتنا أن نفهم هذه الدائرة ، أنا لا أعرض ذلك منذ البداية لحقيقة مقررة ولا حتى على سبيل التكهن والتخمين ، لكنى أسوقه بوصفه نمط الفكر الذى ينبغى أن يتوفر لدينا لكى تتضح التجربة الجارية en cours [2] . . .

لكننا نستطيع على أية حال أن نمسك بطرف واحد من أطراف هذه الدائرة — إن صح التعبير — إذا نحن تدبرنا المثال الآتى الذى يقدمه سارتر لما يعينه بالفهم الشامل :

افرض أننى أعمل مع صديق فى غرفة واحدة ، وأفرض أن جو الحجرة قد أصبح شديد الحرارة — إننى فى مثل هذه الحالة أستطيع أن أفهم فهما شاملا سلوك صديقى الذى توقف عن العمل ونهض فجأة متجها نحو النافذة — فهو قد نهض « ليعطينا الهواء » — لكن هذا العمل ليس موجودا ضمنا فى الظروف المادية

(1) Sartre P. 96
(2) Ibid , P 97

أى فى الغرفة التى نعمل بها ، إنه ليس مسجلا فى الحرارة أو لم تسببه الحرارة بوصفه مثيراً لسلسلة من ردود الفعل : لكن ما نراه هنا فهو سلوك تركيبى يوحد الحقل العملى الذى تواجد فيه نحن كلانا بتوحيده لنفسه، فالحركات جديدة ،وهى تتكيف مع الموقف ، وتتكيف مع العقبات الجزئية ، وذلك بسبب أن الأطر المدركة تتحد داخل وحدة تنفيذ المشروع فمن الضرورى أن تتجنب هذه المنضدة، والنافذة ذات مصاريع أو هى تفتح برفعها إلى أعلى ، أو لعلها من نوع مجهول لدينا ، ... الخ. سوف يدخل ذلك كله فى الحقل العملى، حقل ادراكى الشامل، وإذا كنت أريد أن أتجاوز تتابع الحركات وأن أدرك وحدتها، فلابد أن أشعر أنا نفسى بالجو الساخن بوصفه حاجة إلى جو منعش أو على أنه نداء للهواء ، أعنى أننى أنا نفسى لابد أن أصبح التجاوز المعاش . . Dépassement vecu لموقفنا المادى ، إن الأبواب والنوافذ الموجودة داخل الغرفة ليست وقائع سلبية تقبلية . . passive تماما ، ولكن عمل الآخرين قد أعطاها معناها ، وجعل منها أدوات وامكانيات بالنسبة لشخص آخر (أى شخص آخر) وهذا يعنى أننى أفهمها فهما شديدا شاملا فى الحال بوصفها بنى وسلبية وبوصفها منتجات نشاط موجه ، لكن حركة صديقى تلقى الضوء على الإشارات والدلالات - المتبلورة فى هذه المنتجات ، وسلوكه يكشف عـــن الحقل العملى بوصفه مجالا طريقيا espace hodologique ... — والعكس صحيح أيضا فإن الإشارات المتضمنة فى الأدوات تصبح المعنى المتبلور الذى يسمح لى بفهم العمل الذى يشرع فيه أن سلوكه يوحّد الغرفة ، كما أن الغرفة هى نفسها سلوكه (١) .

فى هذا المثال نجد عدة نقاط يمكن أن تعيننا على أن نقف على معنى الفهم الشامل عند سارتر وهو فهم جدلى بطبيعته :

١ — إن الفهم الشامل يعنى الحركة الجدلية التى تفسر الفعل بدلالته النهائية (الذهاب إلى النافذة لإعطائنا الهواء) ابتداء من شروط بدايته الأولى (الشعور بجو الغرفة الحار) .

٢ ــ أن هذا السلوك بدلا من أن يوضحه الموقف ، يوضح هو نفسه الموقف ، لقد شعرت وأنا منهمك فى العمل بالحرارة بضيق مضطرب غير واضح لكنى أرى فى سلوك صديقى مقصده لعملى ومعنى ضيقى فى آن معا .. ومن ثم فإن حركة الفهم الشامل هو فى آن معا تقدميه (نحو النتيجة الموضوعية) وتراجعية (من حيث أننى أعود إلى الحالة الأولى فى الغرفة وهى الجو الخانق) التقدمية التراجعية Progressive — regressive خاصة يصف بها سارتر كل حركة جدلية (٢) .

إن الفهم الشامل يعنى ادراك المجال كله أو مايسميه سارتر « بالحقل العملى » الذى يتحد فيه سلوك صديقى وسلوكى وما فى الغرفة من أدوات (التى اكتسبت دلالة بفعل بشرى سابق) وهى فكرة أساسية لفهم نظرية المعرفة عند سارتر يعتمد فيها على فكرة المجال عند الجشطالت وسوف نعود اليها فيما بعد ، ولهذا سيقول سارتر إن الفهم الشامل ليس شيئا آخر سوى حياتى الواقعية نفسها ، أعنى الحركة المشملة Totalisateur التى تضم صديقى وأنا نفسى والبيئة التى نوجد فيها فى وحدة تركيبية لتوضع جار

خاتمة

— نستطيع أن نقول فى نهاية هذا المقال إن سارتر يريد أن يقـوم بمحاولة كبرى لفهم الإنسان فهما شاملا عن طريق إقامة أنثروبولوجيا فلسفية جـديدة يستفيد فى اقامتها من الفلسفة المـاركسية أساسا ، التى هى فى رأيه فلسفة العصر الشاملة والتى لا يمـكن تجاوزها لـكنه يريد أن يستعين أيضا بالوجودية لسد الثغرات الظاهرة فى الماركسية وأهمها جميعا استبعاد الإنسان ، يقول :

« لسنا نريد أن نرفض الماركسية باسم طريق ثالث أو مذهب إنسانى مثالى بل أن نستعيد الإنسان داخل الماركسية[1] .

فهو يكتشف مكانا فارغا فى قلب هذه الفلسفة هو مكان الإنسان نفسه الذى حوّلته الماركسية إلى موضوع للدراسة واستبعدته كفاعل وباحث ومحرك لهـذه الدراسة نفسها ، فهى تحذف السائل Le Questionneur من مجـال البحث لـكى يبقى المسئول فقط Questionne موضوعا لمعرفة مطلقة .

ومعنى ذلك أن الماركسية تسقط من حسابها البعد الوجودى للإنسان لـكى تقتصر على وصف الحقيقة البشرية بطريقة مجردة ، فلا تلبث أن تستحيل فى خاتمة المطاف إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية .

إن الانسان فى الأنثروبولوجيا الفلسفية التى يريد سارتر إرساء قواعدها ليس مجرد « موضوع » دراسة وإنما هو أيضا الباحث الذى يقوم بهذه الدراسة ليس موضوعا التاريخ وإنما هو أيضاً صانع التاريخ ، فهو موضوع معرفة وذات فاعلة

(1) Sartre . Critique P 59

فى آن معا[1] . وهذا الارتباط المتبادل نجده أيضا فى علم الإجتماع من الباحث وموضوع بحثه ، أن الباحث فى علم الإجتماع لا يستطيع حقاً أن يكون «خارج» جماعة ما إلا بمقدار ما يكون « داخل » جماعة أخرى[2] ..

وها هنا نصل إلى نقطة ينبغى توضيحها ، فإذا كان أحد تلاميذ سارتر المخلصين — فرانسيس جانسون Francis Jeanson قد تكفل بتفسيره تطوره الأخير فذهب إلى أنه انتقال من قطب « الذاتية » إلى قطب « الموضوعية » — على إعتبار أن سارتر « الوجود والعدم » كان أميل إلى تفسير الظواهر البشرية تفسيراً ذاتيا مستهدفا من وراء ذلك مواصلة الحملات التى بدأها كيركجور ضد أولئك الذين كانوا يفسرون الموقف البشرى تفسيرا موضوعيا صرفا . فإن سارتر فى « نقد العقل الجدلى » يريد أن يستوعب فى نظرته إلى الموقف البشرى شتى العوامل المؤثرة على الوجود الإنسانى بما فى ذلك العوامل المادية والتاريخية والإجتماعية .. إلخ . وأصبح يدخل فى اعتباره « صراع الطبقات » وصار أميل إلى تحديد « الموقف البشرى » تحديدا تاريخيا[3] ..

إلا أننا ينبغى ألا نبالغ فى عملية الانتقال من الجانب الذاتى إلى الجانب الموضوعى هذه ، فلا شك أن هذه النظرة الأحادية هى بالضبط التى يحاول سارتر أن يتجنبها فى كتابه الأخير .

---

(١) سارتر « نقد العقل الجدلى » ص ١٠٤ وانظر أيضا الدكتور يحيى هويدى فى كتابه « دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة » ص ٤٨٩ — وكذلك « هل أصبح سارتر ماركسيا .. ؟ » مقال فى مجلة الفكر المعاصر — العدد الثانى أبريل عام ١٩٦٥ للدكتور زكريا إبراهيم — وله أيضا « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص ٥١٦ .

(2) Sartre : Critique .. P, 55.

(٣) راجع الدكتور زكريا إبراهيم فى مقاله السالف الذكر — وفى كتابه « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص ٥٠٧ — ٥٠٨ .

ولو أن سارتر انتقل من الذاتية الى الموضوعية — وهذا كل ما فى الأمر — فلماذا يعيب اذاً على الماركسية وقوفها عند « الموضوع » فحسب ، بحيث يكون اهتمامها كله منصبا على دراسة الظروف والشروط الموضوعية للوجود الإنسانى؟

ان سارتر — فى الواقع — يريد أن يفهم الإنسان » فهما شاملا أعنى من الداخل ومن الخارج معا » — الإنسان ذاتا وموضوعا — ولا يتأتى ذلك — الا اذا حاول أن يقف على حقيقة « البراكسيس البشرى » .

أعنى اذا حاولنا أن نفهم النشاط البشرى بوصفه رابطة من الذاتية والموضوعية يقول فى هذا المعنى « سوف يكون من الخطأ أن نعتقد أن الفهم الشامل للإنسان يشير الى الجانب الذاتى فحسب ، لأن الذاتية والموضوعية خاصيتان متعارضتان ومكملتان الواحدة للأخرى فى الإنسان بوصفه موضوع المعرفة ، والمسألة تتعلق بالفعل فى ذاته من حيث هو فعل ، أعنى من حيث أنه متميز عن النتائج الذاتية والموضوعية التى أحدثته[1] .

(1) Sartre Critique, P.106 (Note) .

« سيكولوجية الحوار الداخلى »

دكتور / مصرى عبد الحميد حنوره

الحوار الداخلى هو ذلك النشاط النفسى الذى يتم داخل عقل الانسان ويناجي فيه نفسه سواء كانت هذه المناجاة موجهة أو حرة ، وتتحدد طبيعةهذاالنشاط بخصائص البناء النفسى للإنسان ، من حيث أنه ليس خروجاعلىماركز فى نفس الشخص وما استقر فى حياته ، بل هو يستمد خصائصه فى شكله ومضمونه من تلك الشخصية ، وإن كان يتأثر بمايدور فى الخارج مما يرد إلى الشخصية ويدخل فى سياق بنائها وتفاعلها .وهدف الحوار هو إزالة الصراع داخل الذهن ، ومن أجل تحقيق الاتزان النفسى للإنسان ، ولا يتحقق ذلك إلا بالمثابرة والمرونة من خلال إيقاع تعبيرى يقود حركة هذا الحوار .

مقدمة :

« نكون أولا نكون تلك هى المشكلة »

قول من أقوال شيكسبير إنطلق به هاملت فى مسرحيته المعروفة ، وصار متداولا على ألسنة المثقفين ، بل وغير المثقفين فى كثير من الأحيان ، ويشار به غالبا إلى حالة من الحيرة والتردد ، وعدم القدرة على الحسم فى الأمر باتجاه أو بآخر .

والحالة النفسية التى أراد شيكسبير أن يصورها هاملت هى حالة من الصراع المركب من عدد من القوى والمستويات ، صراع داخل عقله ، وحوار داخلى مستمر ؛ هل ما رآه يخبره بحقيقة مصرع أبيه هو شبح أبيه حقيقة أم هو مجرد وهم؟ وهل حقا قتل عمه أباه أم أن أباه مات بسبب آخر ؟ . وهل أمه شريكة فى هذا الفعل أم لا ؟ ... أسئلة لا آخر لها مما يمكن أن نستنتجه فى هذا المستوى من الصراع النفسى داخل عقل الأمير الدانمركى ... والصراع كما هو واضح صراع أفكار ، والشاب يحاول أن يصل إلى يقين ، أى إلى حالة من الاقتناع تنتفى معها شبهة وجود نقيض معقول للقضية موضوع الاقتناع .

ومثل هذا النوع من الحوار الداخلى يمكن لكل منا أن يراقبه فى نفسه ، صحيح أن لكل منا مشكلاته الخاصة وبناءه النفسى الخاص مما يلون الحوار الداخلى بلون هذا البناء وتلك المشكلات ، ولكن يظل الحوار موجودا داخل نفوسنا بمستوياته المختلفة من التركيب والتعقيد ، مما سوف نعرض له فى مواضع تالية ....

مستوى آخر من الصراع يمكن ملاحظته بين هاملت وبين الآخرين ، فهو فى صراع مع أمه ومع زوجها عمه الذى تربع على عرش أبيه ، ثم مع أفيليا تلك الفتاة التى أحبها ، ثم مع شقيقها ... ثم الموقف الحاسم ، والمواجهة الأخيرة مع الملك ونهاية الصراع بمشهد مأسوى ، كانت قمته هى الموت بالجملة ، ذلك الموت الذى أنهى صراعا حافلا بالمتناقضات والأوهام والشكوك . ولعل عبقرية شيكسبير قد شاءت أن يجىء موقف النهاية شاملا للوضوح الذى تجلى فى مواقف كل الأطراف ، ليعقب هذا الوضوح الموت ، ثم يحل الهدوء والاستقرار .

والصراع بجميع أشكاله ومستوياته قد مر بمراحل ومدارج . مر بمرحلة داخلية هى مرحلة الدراما النفسية الداخلية ، ثم مرحلة التحاور بالكلمات أو الأفعال التمهيدية بين الأطراف ، ثم ذلك الصراع الختامى ، الفصل الحاسم الذى ينهى كل صراع ... فصل القتل .

ترى هاملت فى المستوى الثانى من الصراع ، يخرج عن صمته الظاهر وحالة الغليان الداخلية فى قلبه ، يخرج من كل ذلك إلى المواجهة مع الآخرين ، وحين يخرج الانسان من سجن نفسه نجد أنه تحول بفكره إلى الخارج ، صحيح أنه يستمد معظم أصول هذا الفكر من الداخل ، ولكن القوى والقوانين التى تحكم مستوى المواجهة الصريحة مختلفة ومتباينة ، فالفكر هنا ليس حرا فى أن ينطلق أينما أراد وأنى شاء ، وهو ليس طليقا يسبح فى بحار الهلاوس أو خيالات الأوهام ... ليس منفكا من أى قيديتجول بأفكاره فى كل منعطف. إن الفكر أو النشاط الذهنى عموما فى المستوى الثانى محكوم بعدة أمور ، ربما كان من أهمها - بالإضافة إلى الأرضيةالصلبة المكونة للبناء المعرفى للشخص المفكر الأرضيات الصلبةالمماثلة لدى الآخرين، بالاضافةإلى شتى أنواع التفاعل القائمةبين الأطراف وما يترتب على هذا التفاعل من نشوء استجابات ذهنية وحركية جديدة .

وهاملت ، شأنه شأن باقى البشر ، نراه مع نفسه غير هاملت الذى نراه مع أوفيليا، بل إنه مع أوفيليا نفسها يختلف من موقف إلى موقف،من موقف الغرام الطاهر النقى البرىء ، إلى موقف الاتهام والتوجس من أن تكون هى الأخرى خائنة شأن كل نساء العالمين ... هذا التوجس الذى نشأ بعد إعمال الفكر فى موقف أمه .

هنا يمكن ملاحظة أن هاملت قد تحول من سلوك إلى سلوك،واتخذ حواره مع أوفيليا منهجا مختلفا بفعل فكرة معينة بدأت تسيطر على ذهنه وتوجه عقله وتشكل أسلوب ومضمون تقريره للامور .

وحياتنا مليئة بالحوار من هذا المستوى ، الذى يدور بين الفرد وغيره من الناس فى المواقف العابرة وفى العمل،وفى المناظرات،وفى تبادل الرأى والمشورة، هو قد يأتى هادئا وقد يكون ذروة فى حرارته وغليانه وخصائصه الأخرى وما يهمنا فى هذا المقام هو الاشارة إلى الصفة المتميزة التى أدار بها شكسبير الحوار بين

مسرحيته بحيث جعله يتوجه إلى تحقيق أهدافه دون زيادة أو نقصان ، مع قدر متفوق من الجمال الذى حوّل الحدوته التى يمكن أن تحدث كل يوم بين البشر ، من مجرد حدوته أو حكاية بسيطة إلى بناء فنى معقد هادف وجميل . نحن إذن أمام ثلاث مستويات للحوار :ـــ

ـــ الحوار الداخلى وهو ما يدور داخل نفس الانسان دون أن يشترك معه أحد من الناس بما يميزه من خصوبة وسرعة فى التحول والتشكل والانطلاق .

ـــ والحوار بين الفرد وغيره من الأفراد فى حياته اليومية بما فيه من تلقائية وتشعب وتداخل ....

ـــ والحوار الفنى الذى يصطنعه كاتب المسرحية بين شخوص مسرحيته ، وهو ذلك الحوار المرسوم بدقة وعناية ليحقق هدف المؤلف من كتابة مسرحيته على النحو الذى نراه فى مسرحيته هاملت لشكسبير على سبيل المثال .

إذا كان لنا أن نقدم بين يدى حديثنا هذا بتحفظ عام فهو أن الشخص الواحد يمكنه التنقل من مستوى إلى مستوى داخل نطاق هذه المراتب من الحوار ، كما أن الحوار فى أى مستوى من مستوياته يستند إلى ما ركز ونما فى شخصية الانسان من قدرات وما تبلور لديه من سمات ، وإلى ما أصبح يتمتع به من ذوق وتحكم وتمييز وربما كان المحور الاساسى لتفاعل كل هذه الجوانب النفسية ، وما يتصل بها لدى الفرد من ظروف بيولوجية واجتماعية ، هذا المحور الاساسى ربما كان هو منطق الدفع والصراع داخل الذات ومع القوى الأخرى الموجودة فى مجال الانسان . وقوانين الطبيعة تحاول أن تجعل لهذا التفاعل وجهه معينة فى اطار نظام يتجاوز الاختلال والإضطراب إلى حالة من الاتزان . والاتزان ليس حاله أبدية ، إنه محكوم بقوى أخرى تحيط به ، وطبيعة العلاقات بين تلك القوى تخل دائما بهذا الاتزان .

ومن الطريف أن معظم الاتجاهات الفكرية والمذاهب الدينية والمدارس النفسية تشير إلى تلك الحقيقة ، حقيقة التدافع فى الحياة ، والتفاعل بين عناصرها ،

بما فيه ذلك الإنسان مع غيره ، بما فى ذلك الانسان داخل نفسه ، وهو الأمر الذى يجعلنا نتساءل : ما هو المبدأ أو ما هى المبادىء الكامنة وراء هذه الحقيقة من خصائص الحياة : الصراع والتفاعل والتدافع ، والذى يأخذ لدى الانسان شكل الحوار بمستوياته المختلفة

يشير العالم الأمركى فرانك بارون، وهو واحد من أبرز علماء النفس المعاصرين يشير إلى أن الصراع ملمح مشترك بين جميع الظواهر الطبيعية، وهو جزء لا يتجزأ من الحياة ... والصراع مستمر، ولن يتوقف تماما إلا إذا أمكن أن يصل العالم بكل ما فيه إلى حالة من الاتزان التام ، وهذه الحالة لن تخرج عن أى تكون حالة الموت الكامل لكل شيء .... والحياة ليست إلا أداة لاستمرار حالة عدم الاتزان . (Rarron, 1968 PP. 234 — 2'5)

و بما كان الحوار سواء داخل عقل الانسان أو بينه وبين غيره من الناس أو بينه وبين الكائنات الأخرى غير الناطقة علامة هامة على استمرار الحياة ، وإذا حدث وتوقف الحوار توقفا كاملا فمعنى ذلك هو انتهاء الحياة بالنسبة للمتحاورين وقد تبدأ حياة جديدة فى مواقف جديدة ، ولكن تنتهى الحاة لدى الإنسان إذا توقف الحوار داخل ذهنه ، وتتوقف بمعنى ما من المعانى بين الشخص وغيره إذا كف الناس عن التحاور ، ويصبح كل منهم بالنسبه للآخر غير موجود .

من هذه المقدمة يمكن أن نستشف عدة أمور :—

١ — أنه توجد عدة مستويات سيكولوجية تحدد طبيعة الحوار ، وهذه المستويات ترتد فى النهاية إلى البناء السيكولوجى للشخص بما يتضمنه من جوانب وجدانية وذهنية وجمالية ومتعلقاتها الاجتماعية .

٢ - أن الحوار يمكن ان يتم داخل نفس الشخص ويمكن أن يتم بين الشخص والآخرين ويمكن أن يصطنعه المؤلف المسرحى ليقيم به حدثا أو ينمى موقفا أو لإضاءة

جوانب شخصية من الشخصيات المسرحية ، ولكل مقام من هذه المقامات الأسلوب الملائم فى إدارة الحوار .

٣ ـــ أن الحوار من ناحية الهدف ، وفى أى مستوى من مستوياته يرمى إلى استكشاف الغامض من الأمور وإلى حل التناقضات القائمة ، وإلى إقامة نوع من التواصل بين الفرد والآخرين ، بقصد نفى حالة الغربة التى تصيب الأفراد عندما ينفرد كل منهم بذاته ويغلق على نفسه بابا ، وحتى حينما يتم الحوار داخل نفس الفرد فهو يهدف غالبا إلى تحقيق حاله من المصالحة داخل الذات لتجاوز الصراع الذى قد ينشأ لسبب أو لآخر ، ولامداد الذات بدرجة من التماسك والتكامل ، الموجهة للعالم الخارجى ولمحاولة التأثير فيه، على نحو مايقرر بيير توشار (توشار، ١٩٧١ ص ٢) .

بعد هذه المقدمة سنحاول أن نتوقف عند المستوى الأول من المستويات الثلاث للحوار ، لإلقاء الضوء عليه ولاستشفاف مايمكن استشفافه من مبادىء عامة للوصول إلى أفضل رؤية سيكولوجية لطبيعة الحوار على وجه العموم ، والحوار الداخلى على وجه الخصوص .

الحوار الداخلى ودراما الأفكار :

الحوار الداخلى لون من ألوان التفكير ، وهو قد يكون حرا طليقا غير مقيد بموضوع أو موجها إلى هدف معين ، وقد يكون الحوار الداخلى بين الفرد ونفسه وقد يكون بين الفرد وشخصية أو شخصيات أخرى تجد لها مكانا فى سياق هذا الحوار ، وهذا الحوار يمضى فى نسق معرفى ومن خلال سياق وجدانى وهو ذو صفه تعبيرية .

الاطار المعرفى والسياق الوجدانى للحوار الداخلى :

يثور هذا اللون من الحوار فى نفس الفرد فى لحظات الفراغ غالبا أو عند التركيز فى موضوع معين. وهو فى الغالب يكون مرتبطاً بأنواع أخرى من التفكير

فمن الممكن أن تمتزج به بعض ألوان التخيل ، خاصة ذلك اللون المعروف بتخيل الذاكره Memory Imagery أو مايعرف بإسم التصور الخيالى Imagination Imagery والأول منهما يعتمد فى بنائه وخصائصه ومضمونه على ذكريات سابقة يعيد الشخص بناءها والثانى ينسج واقعا جديداً غير مرتبط بذكرى أو بادراك ، كمحور من بناء الصورة الخيالية بل جوهر هذا التخيل هو الخيال المتحرر من الواقع ومن مألوف الإدراك . (Richardson, 1969 P. 93—)

ومن قبيل التخيل الخيالى ما تذكره الكاتبة اينيد بلايتون Enid Blyton فى مقام حديثها عن بعض خصائص عملية الإبداع فى الكتابة ، من أنها تغمض عينيها لفترة فإذا بها ترى ناسا يتحركون ويتحدثون ، وقد يلقى واحد منهم بنكته تجىء طريفة للدرجة التى تجزم الكاتبة بأنها لو فكرت أن تؤلف مثلها لنفسها فلن تستطيع ذلك ولو حاولت لمائة عام (Mckellar, 1957) .

نلاحظ هنا أن المؤلفة هى التى أغمضت عينيها وراحت تتخيل بتركيز شديد وقد رأت بعين خيالها شخصية تتحاور معها أو مع شخصية أخرى فى ذلك المشهد الخيالى ، واسفر الموقف كله عن تلك النكتة الطريفة التى تقر الكاتبة بعجزها عن تأليف مثلها لو أرادت أن تتعمد ذلك .

الحوار الداخلى إذن يحمل إمكانيات أكبر من مجرد توجيه الذهن لحل مشكلة بشكل منطقى مجرد ، إن به خصوبة وتنوعا مما يوحى بالآ يأخذ الأمر مأخذ اليسر والبساطة ، فإذا اجتمعت العناصر وتفاعلات نتجت من التفاعلات ، إمكانيات جديده تدخل بدورها فى أبنية أخرى وهكذا .

كذلك فإن تلك الأبنية الجديده بخصائصها الطريفة التى لاتستمد أصولها من من الواقع تكون أكثر تحررا من جمود هذا الواقع والتزاماته ، ومن هذا

الواقع والتزاماته ، ومن ثمَّ فإن ماتفعله أو تقوله يجيء هو الآخر على درجه عالية من الحرية والطرافة ، مما يضفي عليه عنصر الامتاع .

أما مسأله أن المؤلفة تقر بعجزها عن أن تؤلف أو تقول نكتة كتلك التي تخيلت بذهنها من يقولها ، فإنها حقيقة سيكولوجية يشير إليها كورت كوفكا في كتابه ، مبادىء علم نفس الجشطلت، فيذكر مثلا ما يمكن أن يراه أحدنا في أحد أحلامه : فهذا حلم ، والحالم أحد الطلبه ، يواجه الطالب سؤالا معينا . . . . ويعجز الطالب (الذى يحلم)عن الإجابة على نفس السؤال، ولكن من الطريف أن تلميذاً آخر (في الحلم) يتولى الإجابة على السؤال (Koffka, 1936, p. 326)

هنا نحن ، مره أخرى ، أمام حاله عجيبة : الحالم ، شأنه شأن المؤلفة بلايتون يعجز عن قول شيء ، يستطيعه غيره في نفس الحلم ، مع أن الحلم بمحتواه ، وحدوده يرتد في النهاية كله إلى بنائه العقلي وما يحتويه هذا البناء من مادة وعمليات معرفية . أنها حالة من الطبيعة الجدلية للبناء العقلي لدى الإنسان ، إنه فعل ورد فعل يمضي وفق حركة تعبيرية واستعراض وخطوات على النحو الذى سوف يلي تفصيله فيما بعد .

والصراع سمه تميز هذا المستوى ، شأنه شأن المستويات الأخرى من الحوار ، ففي حاله إنيد بلايتون وفي حالة تلميذ كورت كوفكا وفي الحالات المعتاده التي يخبرها كل منا في حياته اليومية نلحظ وجود حالة من الصراع داخل ذهن الإنسان ، وهذا الصراع يتم بين أطراف ، وهو صراع تتفاوت درجاته من حاله نفسية إلى حاله أخرى .

يقول فرانك بارون أن الحوار الداخلي يحدث دائما في عقول البشر ، والحوار يضيف دائماً جديداً ، ويحدث هذا سواء للمرضى العقليين أو لدى المفكرين ، ويشير فرانك بارون إلى منهج سقراط عن معرفه الذات من الداخل بواسطة التوليد الذهني ، ذلك المنهج السقراطي الذى يصطنع إثارة القضايا المضادة ، بما يكشف في النهاية ، وبعد هذا الصراع، عن الجوهر الثابت للأشياء .

والإنسان الذى يعيش حياته بعمق، غير الانسان الذى يتناول حياته بسطحية، وينعكس هذا بدوره على طبيعة ما يعانيه الفرد من صراع ذهنى بما يقود إليه من عمق ... إن من يعيش حياته بعمق يدركها بخبره عميقة ، وهذا الإدراك نفسه يجد له مكانا فى سياق الحوار الداخلى الذى يتم داخل عقل الإنسان .

والحوار الداخلى غالبا مدفوع أى موجه ، وقد يكون هذا التوجيه واضحا وصريحا من الفرد ، وقد يكون غامضاً نتيجة ما يتراكم على الحياة النفسية للإنسان من مشكلات تحجب عنه دوافعه المحركة لسلوكه .

والحوار ينشأ مع نشأة الحاجة سواء أكان هذا الحوار داخليا أم خارجيا ، وبقدر شدة الحاجة والحاحها تكون طبيعة هذا الحوار ، ويمكن أن ندخل ضمن نطاق الحاجات البشرية ما اصطلح على تسميته بالميول والاتجاهات والقيم ، فكلها توجه الانسان إلى اعتناق مبدأ ، أو الالتزام بوجهة نظر ، أو الانتماء إلى فكرة معينة أو أيدولوجية بعينها ، وبحيث يشعر الانسان بقدر من التوتر والاضطراب إذا لم يشبع لديه مايوحى به الميل أو الاتجاه أو القيمة .

ويتفق جون كارول و ليون فستنجر على الطبيعة الديناميه للحوار الداخلى ، فبعد أن يقررا أن الحوار مدفوع سواء فى أحلام اليقظة أو فى حالة حل المشكلات المتخصصة ، يقرران أن دافعا قويا ينشأ عندما تنشأ حالة عقلية ووجدانية بسبب وجود فكرتين متصارعتين فى ذهن للشخص ، ويجد الإنسان نفسه مدفوعا إلى تخفيض حدة هذا الصراع إما :

(ا) بتغيير الاتجاه .

(ب) أو بالحصول على معلومات أكثر .

(ج) أو إعادة بناء أو إعادة تفسير ما لديه من معلومات (Garrel, 1964, P. 80) .

ويمكننا من خلال ما يراه كارول وفستنجر ، استنتاج أن الحوار الداخلي مدفوع من أجل القضاء على حالة الصراع الناشئة من الأفكار في الذهن . ولكن أيمكن أن ينشأ الحوار الداخلي لسبب آخر هو سيطرة فكرة معينة في ذهن الإنسان ، ويبدأ يدير من حول هذه الفكرة حوارا لعله يستوضح جوانبها أو يكمل ما يكون ناقصا فيها أو لمحاولة الوصول بها إلى حالة الاكتمال ؟ ربما ، ولكن حتى في هذه الحالة لابد لتلك الفكرة من أن تطرح نفسها في مواجهة أفكار أخرى ، بحيث يتم للذهن إمتحان كفاءة الفكرة على محك معقول .

وتتحدد طبيعة الصراع الداخلي بين أفكار المرء بقوة القوى المتصارعة ، وبالقدرات العقلية التي يتمتع بها الانسان ، وبدرجة العمق والكثافة في ما أتيح للانسان من تدريب على الحوار والتفكير ، وبدرجة الصلابة الوجدانية والقدرة على المثابرة والمواصلة ، وعلى أمور أخرى توصلت إلى تقريرها الدراسات النفسية التي نشرت في العشرين عاما المنصرمة .

(Guilford, 1971 ؛ حنورة ، ١٩٧٣ ، ١٩٧٧ (أ ، ١٩٧٧ ب ،سويف، ١٩٥٩ ؛ ١٩٧٠) .

إن الأمر يتحدد في النهاية بعدد كبير من المحددات النفسية ، منها هموم الحياة وهي كثيرة ، ومنها الحاجات النفسية الأخرى ، خارج موضوع الحوار الداخلي ، وهي لا تنتظر حتى يحل المرء صراعه مع أفكاره الداخلية .

قد يحدث أن تكون وجهة النظر الأخرى المعاكسة لما يعتنقه الفرد من أفكار وقيم جذابة وطاغية بجاذبيتها ، أو هكذا يخيل للمرء ، ومع توفر قدر معقول من المميزات يمكن للشخص ألا يتوقف كثيرا ،ويحسم أمره ولا يستغرق الأمر منه حوار داخليا كثيرا . وهذا أيضا يتوقف على مدى ما يتمتع به البناء النفسي للفرد من تماسك وتكامل واستقرار ، بحيث أنه يكون من الصعب التخلي عن

جزء من أجزاء هذا البناء ، وإذا حدث وتخلى الانسان عن جزئية بفعل الحوار الداخلى ومال إلى إعتناق فكرة غير منسجمة مع بنائه النفسى المستقر ، فإن حالة أخرى من الاضطراب تنشأ بمجرد تنبيه الفرد إلى هذا التناقض أو الفراغ الذى نشأ بسبب التخلى عن فكرة كانت مستقرة ومنسجمة داخل البناء المعرفى للفرد أو إعتناق فكرة جديدة أو فكرة بديلة ، قد لا تجد لها مكانا مناسبا فى سياق هذا البناء النفسى لدى الانسان .

الأساس النفسى الفعال للحوار الداخلى :

وهذا البناء النفسى ذو طبيعة دينامية أى أنه فى حركة وتفاعل داخل غلاف من الاستقرار النسبي ،وهو بطبيعته المتفاعلة فيما بين عناصرها ، والمستقر نوعا ما فى مواجهة متغيرات الوجود ، ويوجه الحوار الداخلى للإنسان ، ضمن ما يوجهه من عمليات نفسية أخرى . ومن ثم فإن ما يتحدث عنه كارول وفستنجر من حالة صراع بين فكرتين هو تفسير جزئى لمبررات قيام الحوار الداخلى ،ومن الأوفق النظر إلى طبيعة هذا الحوار فى ضوء البناء الشامل لشخصية المرء بما تتضمنه من سمات وخصال وجدانية وقدرات وعمليات معرفية وتفصيلات جمالية وعلاقات إجتماعية فى إطار واقع حضارى معين . وهذه الحالة النفسية التى يمكن أن تكون قناة لسلوك الانسان أو وعاء يضم البناء النفسى بكل متغيراته ودينامياته هى ما أسميناه الأساس النفسى الفعال للسلوك عموما ، والسلوك الابداعى على وجه الخصوص وقد أمكن البرهنة على أنه مسئول ، بأبعاده المعرفية والجمالية والمزاجية والاجتماعية ، وبمستوياته العامة والخاصة والنوعية ، مسئول عن نشأة عملية الابداع عموما بما تتضمنه من عمليات جزئية منها تلك الحالة التى هى موضوع حديثنا الآن : دراما الافكار أو الحوار الداخلى (أنظر حنورة، ١٩٧٧ (ا ١٩٧٧ ب) .

الحوار الداخلى كما نرى ليس أمراً بسيطاً ينشأ ويختفى كيفما اتفق وهو

لا يمضى بشكل هادىء ، ولكن خلفه نظم وأنساق عقلية وعمليات معرفية متعددة . كما أن الظروف الاجتماعية والحضارية هى الأخرى تلعب دورها فى تشكيل خصائصه وقنواته وأهدافه ومعوقاته ، وهذا بالاضافة إلى عدد آخر من العوامل ، منها ما هو مزاجى ووجدانى ، ومنها ما هو تعبيرى وجمالى ..

والحوار الداخلى أيضاً تتحدد خصائصه بالمستوى الذى تنتمى إليه القضية على بساط المعالجة الذهنية ، فإذا كان المستوى عاما أى غير متخصص فإن الحوار يكون متسما بالعمومية والبساطة فى الغالب ، أما إذا كانت الفكرة تنتمى إلى مستوى التخصص العام للفرد فإن شكل ومضمون الحوار الداخلى سيكتسب هو الآخر خصائصه من خصائص هذا المستوى ، وحين يركز الشخص فى فكرة بعينها ترقيا بها من المستوى العام إلى مستوى المتخصص إلى تعمق فى نوعية المعالجة فإنه بهذا يكون قد وصل إلى أدق مستوى من مستويات الأساس النفسى الفعال ، بما يكفل له اندماجا فى الفكرة وتقصيا لها إلى أبعد أغوارها ، الأمر الذى يتيح له أن يحقق فيها إنجازا طيبا وحلا على درجة عالية من التوفيق .

والمطلع على تراث الصوفية يمكن له أن يلاحظ أن حالة الترقى الوجدانى والذهنى التى يمارسونها ، مقصود بها بالفعل تحقيق درجة من العمق فى طبيعة المعرفة التى يحصلون عليها من خلال الاخلاص لفكرتهم والتركيز فيها والتعمق بالقدر الذى يجعلهم هم والفكرة شيئاً واحداً (حنورة ، ١٩٧٢) . صحيح أنه توجد حالة من التذبذب المزاجى والمعرفى فى تيار الحوار الدائر فى داخل الفعل ، ولكن هذا التذبذب بموجاته المتعاقبة يعبر هو الآخر عن حقيقة سيكولوجية معروفة وهى أن الحياة النفسية لا تمضى وفق خط مستقيم بل إن الأقرب إلى الصواب أنها تمضى فى خط متموج ذى قمم وقيعان ، حالة نشاط وتوهج تعقبها حالة خمول وبرود ، وهذا بدوره يضفى من خصائصه على حركة وشكل ومضمون الحوار الداخلى . (سويف — ١٩٧٠ ، حنورة ١٩٧٣ ، ١٩٧٧ ا ، ١٩٧٧ب) .

الحوار هدفه الاتزان النفسى :

على أن أهم ما يعنينا فى هذا المقام هو الاشارة إلى أن هدف الحوار الداخلى هو إعادة الاتزان إلى جانب من البناء النفسى للإنسان ، بمعنى تحقيق قدر من التكيف يحفظ على الانسان ممارسة حياته بأعلى درجة ممكنة من اليسر والسهولة، وإذا حدث ولم يتمكن الفرد من تحقيق التكيف المنشود ظلت حالة الصراع قائمة ، فيظل يحاور نفسه إلى أن يصل إلى شيء يرضيه أو يقنعه ... والرضا أو الاقتناع إنما يتحققان بتحقيق الهدف ، وقد ينحرف الحوار إلى مسالك جانبية وهنا قد يتحول الحوار من موضوع إلى موضوع ببطء أو بسرعة ، وفقا لتوارد الأفكار والأخلية ، والذكريات على ذهن الفرد ، وتبعا لمستوى الصحة النفسية لديه ، فقد يكون مضطربا أو مصابا بمرض نفسى معين ، وهذا المرض يمكن أن يتحكم فى شكل ومسار ومضمون الحوار الداخلى لديه .. صحيح أن هدف الشخص سويا كان أو منحرفا ، هو تحقيق حالة من التكيف بإزالة أسباب الصراع ، وتحقيق حالة الاتزان ، إلا أن الشكل والمضمون يتأثران بالبناء النفسى للفرد كما سبقت الإشارة ، وعلى ذلك فإن الهدف يختلف من فرد إلى فرد بدرجة أو بأخرى من درجات الاختلاف .

والأمر الذى يستحق النظر والبحث هو كيف يمكن للفرد أن يركز فى موضوع معين ، ويواصل الحوار الداخلى فيه إلى أن يحقق الهدف الذى يريد الوصول إليه ، بدلا من الانسياق وراء موضوعات متفرقة ، وعدم إنجاز أى منها ، وتركه إلى موضوع آخر وهكذا ؟

الواقع أن الاجابة على هذا التساؤل أكبر من أن يستوعبها الموضوع الحالى، ولكن من المعروف كما سبق القول أن طبيعة الحوار الداخلى تتحدد بعدد كبير من الأمور ، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك الوعاء النفسى المسئول عن عملية

الحوار الداخلى ألا وهو الأساس النفسى الفعال Psychic Functional Constitution وهو حالة نفسية أقرب إلى أن يكون بناء ذا مستويات وأبعاد، وحين يبدأ الإنسان فى معالجة فكرة معينة فإنها تبدأ كنواة تحاول أن تتلمس طريقا داخل هذا البناء النفسى فتحدث فيه حركة ونشاط ، هذه الحركة ليست بجماعها إيجابية وفى إتجاه تنمية الفكرة ، بل قد لا تجد الفكرة طريقا إلى البناء فتموت ، وقد تجد لها طريقا فتنمو وتزدهر وتتقدم ، وعلى المرء دائما أن يختبر خصوبة فكرته على محك الأساس النفسى الفعال لديه فإذا لم يجد لها صدى فى هذا البناء فيمكن له التخلى عنها ، وكثيرون لا يحاولون تلك المحاولة فنجدهم يجرون وراء فكرة خادعة أو يعتنقون فكرة مضللة ،ويحاولون أن يعمقوها ، ولكنهم لا يستطيعون نتيجة خلل فيها ، أو لعدم تقبل الأساس النفسى الفعال لها ،الأمر الذى يجعلها تذوى ، حيث لا مدد لها ولا سند ولا مبرر لاستمرار الحياة ..

وحينئذ يجد الشخص نفسه فى حالة من الغربة النفسية سببها أن أفكاره لا تلتئم مع بنائه النفسى ، وهذه الغربة النفسية يمكن أن تنمو مع تكرار فشله فى حواره الداخلى — بحيث يجد نفسه فى النهاية معزولا بالفشل ومحاصراً بالهلاوس — وإذا وصل المرء إلى تلك الدرجة من الإغتراب عن الذات أمكن أن يمتد به هذا الموقف النفسى إلى علاقاته مع الآخرين ، والإنسان فى علاقاته بالآخرين يفيض عن نبع ذاته ويعبر عن مكنون نفسه ، فإذا كان ما بداخله خرابا ، كانت الامتدادات الطبيعية للخراب فقراً وعُريا وتصلبا وجمودا .

الحوار والمرونة النفسية :

وربما كان سبب الفقر والجدب فى الحوار الداخلى هو عدم توفر قدر ملائم من المرونة بجوانبها المختلفة ، ذهنية كانت أم وجدانية ، وبالتالى فإن قدرة المرء على أن يتحرر من التثبيتات السابقة تكون محدودة ، على حين أن الانفلات من

أسر الألف وطغيان العادة هو من أهم العوامل المطلوبه لتحقيق هدف الحوار الداخلى ، وعلى نحو كامل . صحيح أن نواة معينة بدأت تتشكل ومن المرغوب فيه المضى بها إلى غايتها ، وهذا المضى هو مايعرف بمواصلة الاتجاه والذى أمكن لنا ولغيرنا من الباحثين الكشف عن أنه أهم مايميز عملية الابداع حيث يمكن للمرء أن يتبنى فكرة ويحملها فى رأسه ويعالجها على مستويات مختلفة لفترات طويلة ومهما تغيرت الظروف ، ولاتنضج الفكرة إلامن خلال تلك المواصلة العابرة .

إذن فلدينا مرونة تمكننا من تجاوز جمود الواقع والتخلى عن الافكار الخاطئة والالتفاف حول العقبات ، ولدينا فى نفس الوقت قدرة على المواصلة وحمل الفكرة إلى غايتها ، وكل ذلك يتم فى حالة واحدة إذاكانت الفكرة تمثل نواة مخصبة وإذا أمكن وضعها فى مكانها الملائم من الأساس النفسى الفعّال للفرد ، وإذا أمكن جعلها نشطة قادرة على تجاوز الصعوبات والتغلب على المعوقات . . .

ويشيربول جيوم فى كتابه علم نفس الصور إلى أن الفكر الخلاق يتحقق بفضل التخلص من التشبيهات السابقة والسمو على معتاد الامور وهو ماوجدنا له نظيراً لدى أرنهيم فى دراسته عن بيكاسو المصور حين كان يدرس عملية الابداع التى قام بها المصور بتصوير لوحته الشهيرة الجيرنيكا . (Arnheim, 1962)

إن حالة الحوار الداخلى عند هذا المصور كانت تشبه حركة البندول وهى حركة متأرجحة كان بيكاسو يحاور نفسه على الورق برسم الاسكتش الكبير ويأخذ منه جزئيات يحاول أن يرسمها مرة أخرى مستقلة ، ثم يضعها ويرسمها مرة ومرة ومرة ، كل ذلك وذهنه ملىء بالافكار ، إنه يحاول أن يتحرر من التشبيات السابقة ولايريد أن يكرر نفسه ، وكانت محاولاته المعددة لرسم نفس

الجزئية هي محاولة لتغير الموقف الثابت ، وحين يحاول المرء نفسه فإنه يحاول أن يسمو على حاله الثبات الموجوده بحيث يصير إلى حركة موازية لحركة الواقع المتدفق ، وبحيث لاتظل متجمدة عند موقف قديم ، يمكن باستمرار التجمد عنده أن يستحيل إلى شيء غير ذى حياة .

والحركة البندولية التي يشير إليها أرنهيم والتي أمكن الكشف عنها في عدد من الدراسات النفسية العربية (سويف ١٩٧٠ ، خنوره ١٩٧٣ ، ١٩٧٧ أ ، ١٩٧٧ ب) تدل على أنها حقيقة أخرى للحوار الداخلى . إنها تتيح للفرد أن يطل بحركته المستمره على مساحه أكبر من الواقع بدلا من التوقف عند جزئية ثابتة مهما كانت لامعة فإنها على العموم جامدة .

وهذه الحركة البندولية والتي تأبى التوقف عند جمود الواقع ، هي التي تحاول الامتداد بحركتها إلى الخارج ، فنجدها وقد حققت قدرا من الصلابة الداخلية للفكرة وتسعى إلى الآخرين .

لقد أصبح لديها فكرة — أو رساله وهى تسعى إلى أن تنشر وتثبت هذه الفكرة في مساحة أكبر من المساحه النفسية الداخلية ، تلك المساحه الاجتماعية بين الفرد والآخرين .

الجانب التعبيرى في الحوار الداخلى :

أشرنا فيما سلف إلى تلك الحركة البندولية التي تميز سلوك المبدع وقد أمكن الكشف عن أن هذه الحركة تنتمى إلى سياق نفسى أعم منها تمضى على طريق متصل وإن كان الطريق مليئا بالثغرات والمطبات . والشخص حين يمضى بفكرته ، وقبل أن تصبح شيئا متحققا في الواقع الخارجى يشعر أنه يمضى على طريق ملىء بالأشواك ، إنه كمن يمر بفتره مخاض : التوتر يملأ عليه كل جوانب نفسه ، هذا التوتر الناتج عن الاضطراب النفسى فيما يقرر د. مصطفى سويف في دراسته

من عملية الابداع فى الشعر ، لايزول إلا ببلوغ الهدف الذى يسعى إليه الشاعر وهو الانتهاء من كتابة القصيدة الشعرية بل وتوصيلها إلى الآخرين . . . صحيح أن الشاعر وهو يعمل تتعرض حالته النفسية لمنخفضات ومرتفعات إنها تعلو وتهبط ، ومزاجه ليس ذا حالة متجانسة ، ففيه الغموض وفيه الوضوح ، وهذا التباين فى وجدان الشاعر ناتج عن أن أفكاره الداخلية لاتأتى بنفس الدرجة من الوضوح . . . بل إنها تجىء فى دفقات ، كل دفقة منها تكوّن فيما بينها مقطعا شعريا متكاملا ، فإذا انتهت شحنة التوتر انتهى المقطع الشعرى ، وبدأت وبدأت حاله جديدة من الغموض ، وقد يستمر هذا الغموض لفترطويلة ، وقد ينزاح الغموض ليفسح طريقاً لشحنة أخرى من التوتر مصحوبة بدفقة شعرية جديدة ، وقد أسماها الباحث بالوثبات ، كل وثبة تليها حالة من الغموض مغلفة بقدر كبير من التوتر لدى الشاعر وفى دراسة الشعر أمكن الباحث الكشف عن طبيعة الانتاج الشعرى، فقد أوضحت المسودات التى درسها الباحث أن الشاعر حين يصل إلى نهاية الوثبة الشعرية نجده قد توقف مضطرا، وقد يحاول أن يتقدم، ولكنه لا يستطيع، فيبدأ يحاول أن يجتاز تلك المساحة المظلمة من تفكيره ، ولكنه عبثا يحاول ....
وقد يحاول أن يعود إلى الخلف مرة أخرى لعله يستعين بالسياق السابق على إجتياز المساحة الغامضة من وجدانه وتفكيره ، فإذا تمكن من ذلك انطلق فى نظم الشعر ، وما يأتيه لايزيد فى حجمه عن الوثبة السابقة ، إذن العملية تخضع لايقاع ، وهذا الايقاع هو ما أطلقنا عليه إسم الايقاع التوترى الذى تم الكشف عنه أيضاً فى دراسة الخلق الفنى لدى الروائيين وكتاب المسرحية .

والايقاع التوترى هو ذلك القالب المزاجى الذى ينظم الحركة النفسية للإنسان خلال عملية التفكير أو خلال الحوار الدخلى . . . فليس الحوار مطلقا من كل قيد ، مهما كان الموضوع الذى يدور حوله ذلك الحوار ، بمعنى أنك حين تبدأ تناقش نفسك فى مسألة معينة ، فإن الحيز الذهنى الذى تشغله تلك المحاورة أو

تلك المناقشة هو غالبا حيز ثابت لدى كل شخص ، وهو يمضى فى مقاطع ، كل مقطع فيها له هو الآخر حيز مساو لحيز المقاطع الأخرى تقريبا مع توفر درجة من الثبات النسبى لباقى الظروف المؤثرة يدل على ذلك ماذكره أنهيم عن تلك الحركة البندولية التى كانت تميز سلوك المصور الاسبانى بيكاسو وهو يرسم لوحته الجيرنيكا. وأغلب الظن أنه يميز سلوك بيكاسو فى لوحاته الأخرى وهو نفس الامر الذى كشف عن نفسه فى دراسه الابداع الفنى لدى الشعراء وكتاب الرواية والمسرحية، فقد ذكر لنا نجيب محفوظ مثلا أنه يعمل من خلال نظام ثابت ذى وحدات أقرب إلى الانتظام والتساوى ، كذلك يقرر معظم الكتاب روائين ،أو مسرحيين ، أن حجم إنتاجهم لايختلف كثيراً من جلسه لأخرى ، كما أن التعب يحل بهم بعد فترات متقاربة من الجهد ، وكل هذا يؤثر بالطبع على الوحدات الذهنيه لسلوكهم سواء تشكلت تلك الوحدات فى إنتاج برز إلى التحقيق فى الخارج ، أم كان مجرد حوار داخلى يتم داخل نفوسهم .

كيف يحدث ذلك !

ربما بحكم الإعتياد . . أو بحكم الطاقة النفسية والبدنية لدى المبدع .

والايقاع التوترى ، يرتد إلى ذلك الجانب من السلوك الذى يطلق عليه مصطلح السلوك التعبيرى، وهو القطب المقابل للسلوك الهادف . وإذا كان السلوك التعبيرى يتعلق بشكل وأسلوب السلوك أو تلك الواحدت النفسية أو الحركية التى يجىء عليها السلوك من حيث الاتساع والسرعه والكثافة ... الخ . إذا كان ذلك كذلك فإن السلوك الهادف يتعلق بمضمون السلوك وهدفه ومتعلقاته .ويرى كثير من الباحثين (الشيخ ، ١٩٧١ ص ١ — ٩) أن هذين النوعين من السلوك يمكن النظر إليهما باعتبارهما طرفين لخيط واحد هو خيط السلوك المتصل ، حيث لا يمكن الفصل بين الوعاء وبين مايحتويه هذا الوعاء .

الوقع أنه من التعسف الفصل بينهما فصلا كاملا ، حيث أن مضمون السلوك يتشكل فى تلك الوحدات التعبيرية التى يتميّز بها الانسان .

وحين ننظر إلى الحوار الداخلى فإننا يمكن أن نميز فيه وحدات ودورات ، ولكنها وحدات متعلقة أساساً بما حصله الانسان وبما خبره فى حياته ، ومستندة إلى أطار مرجعى أو إلى أطر مرجعية عقلية ووجدانية وجمالية وإجتماعية ، تضع حدودا وقيودا لحالة التمادى التى يمكن أن تمتد إليها الوحدات التعبيرية للسلوك بحث يمكن لهذه الأطر (مثل الدين والقيم السياسية مثلا) أن تكيف تفكير الفرد وحواره مع نفسه بخصوص رأى محدد ، وبالتالى فإن الوحدة السلوكية تطول أو تقصر ، أى أن الوحدات التعبيريه للسلوك على علاقه تفاعلية بمضمون السلوك نفسه .

وعلى ذلك فإنه لابد من أن يوضع من الاعتبار أن الايقاع التوترى المسئول عن توجيه الوحدات الحوارية لايكون مسئولا تماما عن كل مضمون هذه الوحدات ، فهذه ترتبط بأمور أخرى متعددة ، منها المكتسبات المعرفية واستثمار تلك المكتسبات ، والأسلوب الذى يتم به ذلك الاستثمار ، ومايتضمنه من عمليات متعددة ، ومايتمع به الانسان من رؤى جمالية وأحكام تفضيلية وطاقة بدنية تساعده على تناول الأمور والتمادى فى تناولها ، والمثابرة على أمر من الأمور بقدر من التركيز الذى يمده فى النهاية بالموضوع المطوب لكى يتغلب على تلك المساحه الغامضة من تفكيره . . . .

إذن فالحوار الداخلى ليس مجرد استغراق فى مناقشة الذات فى أمر من الأمور ، فى أى وقت وتحت ظل أى ظروف ، بل إنه مشروط بعديد من الشروط ، منها ماهو إجتماعى وماهو جمالى ، بالاضافة إلى المستوى النفسى الذى يتم تناول الأمر فى كنفه ومعالجته فى رحابه . . . .

ـــ والنتيجه أن الحوار الداخلى يجىء فى النهاية موسوما بالطبيعة الخاصة بالبناء النفس لصاحبه ، الأمر الذى يدعونا إلى البحث فى حقيقة هذا البناء لكى يمكن لنا أن نضبط إيقاعنا على إيقاع غيرنا من البشر ، ولكن نتمكن من تجاوز ماقد ينشا بيننا وبينهم من صراع أو تفاوت فى العطاء أو التلقى والاستقبال .

خاتمـــة

لقد بدأنا حديثنا هذا بعبارة أجراها شكسبير على لسان هاملت تكون أو لاتكون تلك هى المشكلة، ورأينا كيف أن الحوار هو الأداة البشرية التى تتجاوز بالانسان أرض الغموض إلى سماء الوضوح والمعرفة، ولو لم يتح لهذا البطل التراجيدى أن يدير فى نفسه هذا الحديث لاستمر هائما بحياه القصر ، ولكن الوهم أو الشبح حرك فى نفسه الصراع : إن لديه فكرتين متناقضتين ، وعليه أن يخرج من هذا التناقض ، فبدأ يحاور نفسه ثم مالبث أن خرج عن صمته أو عن حواره الداخلى ، وبدأ يفيض على من حوله بأفكاره وهواجسه ليس من أجل مدهم بما لديه من معرفه بل لاستجلاء الحقيقة الغامضة . هذا الخروج كان ضروريا لأنه لو لم يتح له أن يخرج إلى الآخرين لدمّر نفسه من خلال الضغط النفسى الهائل الذى كان يرزح تحت أثقاله بما يواكبه من صراع حاد ....

وهذا الصراع يبحث عن متنفس ، فإذا افضى بذات نفسه عاد مره أخرى إلى الداخل يحاور نفسه مره ومرات ، وهكذا فى دورات ذات إيقاع شبه منتظم ....

الحركة النفسيه للحوار ، مرجعها أساسا ليس حسب طبيعة ثابتة فى شخصية الإنسان بل وماذُرِّب عليه الفرد وما استطاع أن يكتسبه من عادات ذهنية وحركية وما أمكن له أن يحققه من علم ، وما يتوقع أن يكون لدى الآخرين

من معرفة . . . إنه يسبح فى بحر لجى ، يحاول أن ينجو بنفسه من الغرق ، وأفكاره هى موج ذلك البحر المتلاطم . وقدرته على إدارة الافكار تنبع من طاقته أولا ومن المران الذى اكتسبه ثانيا . . . . . والمبدعون هم أولئك الذين يتمكنون من خوض غمار ذلك البحر اللجى بشكل مثمر تكون نتيجته مايقدمونه إلينا من روائع الأعمال .

ولكن كما رأينا فإن الشخص العادى ، والمبدع أيضاً لايكتفون بحوارهم الداخلى ، إنهم يسعون خطوة إلى الامام إنهم يحاولون أن يجدوا لدى الآخرين صدى لهذا التفكير .

(بعض المراجع)

١ — الشيخ ، عبد السلام (١٩٧١) الايقاع الشخصى والايقاع فى الشعر المفضل . ماجستير علم النفس ، جامعة القاهرة .

٢ — توشار ، ب . أ (١٩٧١) المسرح وقلق البشر ، ترجمة سامية أسعد ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة .

٣ — حنوره ، مصرى عبد الحميد (١٩٧٧) الخلق الفنى، دار المعارف، القاهرة .

٤ — حنوره ، مصرى عبد الحميد (١٩٧٧ ب) الأسس النفسية للابداع الفنى فى المسرحية ، دكتوراه علم نفس جامعة القاهرة .

٥ — حنوره ، مصرى عبد الحميد (١٩٧٣) الأسس النفسية للابداع الفنى فى الرواية ، ماجستير علم نفس ، جامعة القاهرة

٦ — حنوره ، مصرى عبد الحميد (١٩٧٢) الاندماج فى التصوف والابداع الفنى ، ، مجلة الجديد مجلدا ، العدد ٥ .

٧ — سويف ، مصطفى (١٩٧٠) الأسس النفسية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة ، دار المعارف ، القاهرة .

٨ — سويف مصطفى (١٩٥٩) الأسس النفسية للتكامل الاجتماعى ، دار المعارف ، القاهرة .

9 — Arnhim, R. (1962) Picasso 'Guernica, The Genesis of a painting Faber & Faber, London.

10 — Barron, F (1968) Creativity and personal Freedom, Von Nostrand New York.

11 — Carrol, J. (1964) Language and Thought, prentice Hall, Englewood, Cliggs New Jersey.

12 — Guilford, J. (1971) The Nature of Human 'Intelligence Mc Graw - Hill, London.

13 — Koffka, K (1936) Princples of Gestalt psychology, Harcourt Brace, New York.

14 — Richardson, A. (1969) Mental Imagery, Routledge & Kegan, London.

15 — Mckellar, P. (1957) Imagination and thinking. Cohen & west (in Richardson, 1969. 125 — 126).

من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي

د . حسن حنفي

١ - مقـدمة :

إن مدى خصب الفيلسوف هو مدى إنجابه لفلاسفة آخرين . فقد كان سقراط فيلسوفاً لأنه أنجب أفلاطون ، وكان أفلاطون فيلسوفا لأنه أنجب أرسطو ، وكان ديكارت فيلسوفا لأنه أنجب الديكارتيين ، وكان كانط فيلسوفا لأنه أنجب الكانطيين ، وكان هيجل فيلسوفا لأنه أنجب الهيجليين ، وكان هوسرل فيلسوفا لأنه أنجب الهوسرليين . وإن فيلسوفنا الذى نقدم له هذه التحية اليوم بمناسبة بلوغه السبعين ربيعا فيلسوف لأنه أنجب حتما « الجوانيين » . ينجب البشر الفانون الأبناء وينجب الفلاسفة الخالدون فلاسفة مثلهم . وكما يتوالد البشر يتوالد الفلاسفة .

ولا يهم فى هذا التوالد أن يكون الأبناء من نوع الآباء ، فعظمة التوالد فى توالد النقيض . إن عظمة أرسطو تأتى من معارضته لنظرية المثل عند أفلاطون ، وعظمة سبينوزا تأتى من رفضة الأخلاق المؤقته عند ديكارت وتطبيقه منهج الوضوح والتميز فى الدين والسياسة[1] وتتمثل عظمة الفلاسفة بعد كانط فى رفضهم الشيء فى ذاته ومحاولاتهم التعرف عليه . كما تتمثل عظمة ماركس وكيركجارد فى قلبهما المنهج الجدلى — رأساً على عقب وكشفه فى الطبيعة وفى الوجود . وإن عظمة الهوسرليين لتتمثل فى إصدارهم أحكاما على الوجود بعد أن وضعه أستاذهم بين

(١) أنظر ترجمتنا « رسالة فى اللاهوت والسياسة لاسبينوزا ص .

قوسين . فالاستمرارية التاريخية وأنساب الفلاسفة ليست طولية انسيابية وإلا كانت تبعية وتقليدا بل هى معارضة ومناقضة وقلب للأمور رأسا على عقب . وبالتالى يأخذ التاريخ حركته الطبيعية ، ويشق مسارة الجدلى ، ويصبح الأعلى والأدنى ، المثال والواقع ، واجهتان لشىء واحد . فقد جمع الفارابى بين أفلاطون الإلهى وأرسططاليس الحكيم ، كما جمع كانط بين هيوم الحسى وديكارت العقلى ، كما وحّد هيجل بين الواقع والمثال ، وكما وحد هوسرل بين الذات والموضوع ، وبين العقل والواقع . فلا عجب أن يخرج من بين الجوانيين ، من يقلب الجوانية رأسا على عقب باسم الجوانية ، وتطويرا لها ، ونقلها من مرحلة تاريخية ، مرحلة الآباء المؤسسين ، إلى مرحلة تاريخية أخرى ، مرحلة الأبناء المطورين . فالجوانية رسالة لعدة أجيال قادمة ، إن لم تكن المشروع الفلسفى لكل حضارة ، وهدف الانسانية البعيد ، ولكن يرجع الخلاف عليها إلى الفترة التاريخية التى تمر بها كل حضارة ، والى المسافة الطبيعية بين السلف والخلف . إن تطوير الخلف للسلف هو خير دليل على أصالة السلف ونفاذ بصيرتهم وعلى استمرار الخلف على نفس المنوال دون تبعية أو تقليد ، فالسعى إلى الأصالة سمة للجوانية تحرك السلف والخلف على السواء[2] ، ولنا فى مصادر شرعنا خير دليل . فالكتاب والسنة والإجماع والقياس تشير كلها إلى دور الأجيال المتعاقبة ومساهمتها فى الفهم والتشريع ، وإلا وقف التشريع وتحجر عند أصول جامدة تجاوزها الواقع ثم فرض نفسه عليها أو لفظها وفرض تشريعاته الخاصة . فالاجتهاد فى الجوانية تأصيل لها من الجيل الثانى بعد أن أسسها رائدها الأول[3] .

---

(۲) الجوانية ص ۲۹٥ - ۲۹٦ .

(۳) كان من السهل علىّ إيراد ذكريات شخصية عن الفيلسوف من صحبة له دامت أكثر من ربع قرن من الزمان . فقد تعرفت عليه فى عام ١٩٥٢ =

. . . .

= فى مؤلفاته أولا (الترجمة العربية للتأملات) أثناء إعدادى لاجتياز مسابقة الفلسفة للتوجيهية ثم مثولى أمامه ثانيا فى الامتحان الشفوى وهو الشق الثانى من المسابقة ثم برؤيتى له فى الحفل الذى أقامته مدرسة خليل أغا الثانوية تكريما للفائزين فى المسابقة وتفضل الأستاذ بالحضور وتهنئته لى بحصولى على المرتبة الأولى فى مسابقة الدولة . لم تفارقنى ابتسامته وبشاشته ، وكنت أحسبه نظراً لإحمرار بشرته أنه أحد الفلاسفة الانجليز .

ثم تتلمذت عليه عامى ١٩٥٥ / ١٩٥٦ وأنا فى السنة الثالثة والسنة الرابعة بكلية الآداب جامعة القاهرة حيث استمعت لديكارت وكانط وفشتة ومحمد عبده ، ولأول مرة كنت أجلس بوجدانى أسمع حديث القلب وأتمتع بالذكريات الحية من الفيلسوف النابض . ولأول مرة أحسست بالرجفة الفلسفية ونشوة المستقبل وبدايات حدوسى الفلسفية وأنا أستمع إلى إقبال فى شهورى الأخيرة بالجامعة وكأننى كنت أسمع ضربات قلبى وأنصت إلى حديث نفسى ، وكان الحديث فى الذاتية والخلق والابداع والجمال والأمة ونهضة المسلمين ونقد الغرب يجد صداه فى نفسى وكأن أحدا كان ينتزع منى نفسى انتزاعاً . وكنت قد أهديت من قبل بحثى فى الأخلاق « وأنا فى السنة الرابعة قسم إمتياز » إلى كل من يتغير فيتحرك فينطلق فيبدع شيئا جديدا «وقول أحد الأساتذة ، وهو المرحوم زكريا إبراهيم » : هذا برجسون فعرفت أننى إقبال وبرجسون . وما أن سمعت عن القصدية ، وتحليل الشعور حتى عرفت أن مصيى كان هوسرل فى النهاية .

ثم استمرت مراسلاتى معه وأنا فى فرنسا وحديثى عن علم الشعور الجديد الذى أضعه وحديثه لى عن مثالية العمل . وبدأت زياراتى له فى صيف ١٩٦٠ ثم بعد رجوعى نهائيا من فرنسا فى صيف ١٩٦٦ وبدأنا فى تبادل المؤلفات ، =

٢ - من النظرية الإشراقية الى تحليل العقل :

لما كانت الجوانية رفضا للأنساق الفلسفية والمذاهب القطعية والأبنية الشامخة فإنها لم تضع إشكالاتها الفلسفية فى بناء عقلى محكم بل اكتفت باليوميات الجوانية والسوانح المطوية ، والخاطرات الاشراقيـة ، والتجارب الروحية أو « رسالة فى الواردات » كما يقول الأستاذ الامام ، مما جعلها أقرب إلى الانطباعات اليومية والتأملات فى حياة الفكر والشعور والمطالعات فى حياة الرواد[٤] ، فهى أقرب

= وحديثنا عن الاصلاح ، ومصر ، والاسلام والغرب . وتمتعت أنا وبعض الأصدقاء بصحبته فى ليالى نسهر فيها حتى الصباح ونحن نستمع إلى ذكريات الأستاذ وهو يفيض علينا من روحه وجوانيته ، وكان حديث الحب والثورة ، وما زال الحديث مستمرا حتى الآن ، عن مأساة الجامعة ، وحرية الفكر ، ومستقبل مصر .

ولكنى شئت كتابة هذه الدراسة الجادة دون افاضة فى الذكريات تطويرا منى للجوانية ، ونقلها من مرحلة الذكريات إلى مرحلة العلم الدقيق ، وخير ذكرى هو ما تحول الى علم دقيق « فلاهوت الثورة » ، وهو ما عُرفت به حتى الآن ان هو إلا تطوير « للجوانية » ، « أصول عقيدة وفلسفة ثورة » ، وانتسابى للحركة الإصلاحية ومحاولتى لتطويرها على المستوى النظرى تجد فى الأستاذ حلقة الاتصال من الأفغانى إلى محمد عبده إلى مصطفى عبد الرازق إلى عثمان أمين ثم إلىّ ، دون ما فخر أو إدعاء .

أطال الله فى عمر الأستاذ ، وقوى الله تلاميذه المخلصين .

(٤) الباب الأول : بوادر الجوانية عندى . من القرية الجامعة ص ٢٩ — ٧٣ يوميات جوانية ص ٧٤ — ٩٧ سوانح مطلوبة ص ٩٨ — ١١٠ . ويقول الأستاذ فى أول فقرة يقدم بها الجوانية : « الجوانية » إسم أطلقته منذ سنين على فلسفة إهتديت إليها بعد إطالة النظر فى أمور النفس ، ومتابعة التأمل فى بطون الكتب ، مع مداومة التعرض لتجربة الوقائع والمعاناة لشئون الناس » ص ٩ .

إلى السيرة الذاتية مثل إعترافات أوغسطين أو السيرة الذاتية لبرديائيف أو لياسبرز أو الدفاع عن الذات للكاردينال نيومان . وذلك على خلاف برجسون ، وهو من رواد الجوانية ، ورنشضج ، وهو من رواد المثالية العقلية اللذين يرفضان اعتبار السيرة الذاتية جزءا من الفلسفة لأنها أقرب إلى الحياة الخاصة منها إلى البناء العقلى أو الحدس الفلسفى الذى يتجاوز الأشخاص والعصور[٥] .

ولهذا تبنت الجوانية قسمة الناس إلى عامة وخاصة بل قسمة الخاصة إلى خاصة وخاصة الخاصة وكأن هناك مجتمعات ثلاث تتفاوت فيما بينها فى درجات الوعى . إن قبول هذه القسمة والاعتراف بها فى الحقيقة إلغاء لتكوين مجتمع تتمثل فيه أعلى درجات الوعى ، وإقرار بوجود نوعين من الناس، قادة أذكياء وعامة من الأغبياء ، وضرورة الزعامة للصفوة وقيادتها للغالبية . إن قسمة المجتمع إلى عامة وخاصة هى المدخل لأى نظام سياسى يقوم على الزعامة الفردية وطاعة الجموع ، وهو النظام الذى دافع عنه تراثنا القديم فى مدنه الفاضلة . والحقيقة أن هذه القسمة الاجتماعية تقوم أولا على قسمة معرفية فالحقيقة لها وجهان : ظاهر وباطن، يدرك العامة الظاهر ولا يدرك الباطن إلا الخاصة، وبالتالى نازعت نفوسنا قوتين متعارضتين : قوة الحرف فوقعنا فى الحرفية، وقوة الروح فوقعنا فى التأويلات الباطنية .

لذلك صعب على الجوانية التعبير عن مضمونها بعبارات تحليلية عقلية أو

---

(٥) يقول الأستاذ « وأود أخيرا أن أنبه إلى أنه ليس يوجد للجوانية — من حيث هى فلسفة مفتوحة — تعريف أوحد بالمعنى المنطقى الدقيق للحد أو التعريف : الجوانية على الطريق دائما ولا تعرف الوقوف ولا تريد الانغلاق ، وهى محاولة للتعبير عن إيمانها العميق بضرورة الميتافيزيقا ، وكرامة المعرفة ، وسلطان الأخلاق ، وهذه هى نفسها القيم الرفيعة التى كان كبار الفلاسفة فى جميع العصور من أقوى دعائمها لدى الانسانية الواعية . » ص ٢٦ .

بعبارات تقريرية وضعية ، بل لجأت إلى العبارات الإنشائية والتعبيرات الأدبية التى تغيب عنها الدقة والإحكام . وما أسهل أن يتحول هذا الأسلوب الأدبى إلى أسلوب الوعظ والارشاد الذى هو أشبه بالغناء لتطهير النفس من متاعبها اليومية دون أن يتجاوز حدود الانبساط والمصمصة على الشفتين وهز الرأس تقوى وورعا [٦] .

ولذلك ، أصبحت الجوانية أقرب إلى الرؤية الباطنية منها إلى الرؤية العقلية وأقرب إلى الحدس الصوفى منها إلى الحدس الفلسفى لذلك كان الغزالى من منظريها القدامى [٧] . فالجوانية كنظرية فى المعرفة تعتمد على الحدس الصوفى وعلى العين الباطنة وعلى الكشف الذاتى . ولكن ما الضامن لصدق حدسها ؟ وما المانع من اغراقها فى العلم اللدنى الذى لا مقياس لصحته إلا التجربة الشخصية ؟ ألم يكن هدم الغزالى للعلوم العقلية ، وهو ما نعانى منه حتى الآن ، مخدرا كافيا ومؤشرا على أهمية التحليل العقلى للوجدان الحسى ، إن تركيز الجوانية على عوالم الروح جعلها تغفل أهمية النظر العقلى الضامن الوحيد للموضوعية والشمول . صحيح أن الرؤية بعينى الرأس قد لا تتعدى الادراك الحسى ، وأن رؤية الشعور قد تدرك الماهية ولكن رؤية الشعور ذاتها ممكنة برؤية العين ، فبين الشعور وموضوعه تبادل مزدوج ،من الموضوع إلى الشعور ، وهى رؤية العين ، ومن الشعور إلى الموضوع ،وهى رؤية الشعور [٨] .

---

(٦) وقد كثر الاعتماد على الشواهد التاريخية والقصص والروايات من أجل الوعظ والارشاد لدرجة تخصيص جزء خاص « لفتات جوانية فى الأدب والحياة » ص ١١٣ — ١٢٠ ومقال « ما قولكم دام فضلكم ص ٥٥ — ٥٦

(٧) يعقد الأستاذ جزءاً خاصا عن « الجوانيـة فى أخلاق الصوفية » ص ٢٠٩ — ٢١٣ وآخر عن « الجوانية الأخلاقية عند الغزالى » ص ٢١٤ — ٢١٦ وملحقا بنفس العنوان ص ٢٧٥ — ٢٩٢ .

(٨) ويقول الأستاذ فى ذلك « إذا كان للرأس عينان فللقلب عيون » ص ٧

وبالرغم من تأكيد الجوانية على أن الحدس والعقل متكاملان إلا أن الحدس هو الذى يؤدى وظيفة الادراك ، فهو الكلى الشامل فى حين أن العقل يأتى فى الدرجة الثانية فهو الذى يجزىء ويبعض . فإذا ما أتى العقل أولا بتحصيل المعارف فإنها لا تتحول إلى علم إلا بالحدس ، وبالتالى تظل الجوانية حدسية أكثر منها عقلية(٩) .

لقد عُرف الشرق باتجاهاته الباطنية ، وبمناهجه فى التأويل منذ الديانات الشرقية القديمة وفيلون وبولس وأوغسطين والتراث الهرمسى كله ، وقد أخذ علماؤنا القدماء موقفاً نقديا منه وعلى رأسهم الغزالى نفسه فى « فضائح الباطنية » فما الضامن ألا تقع الجوانية بتفرقتها بين العرض والجوهر، وبين الظاهر والباطن وبين المظهر والمخبر ، ألا تقع فى الاتجاهات الباطنية التى لاحدود لها فى التفسير بالأعماق على مراتب متفاوتة ؟ ما الضامن ألا يكون الباطن المقبول هو دون كيخوت وأن يكون العرض المرفوض هو سنكوبانزا ؟(١٠) .

وبهذا الحدس الذى تغيب فيه مقاييس الصدق يكون الدليل على وجود الله جوانيا خالصا ، تجربة شخصية للنفحات الإلهية تؤدى إلى تفريج الكرب ، ورفع البلاء وسد الحاجة ، وكأن الله لا يعرف إلا فى ساعة الشدة ووقت الضر . وهى دليل نفعى خالص ، فالله يثبت كعلة غائية للإنسان كما هو الحال عند فشتة وهيجل وكانط وبرحسون . إن مناجاة الله وشكره على عونه أقرب إلى فلسفة السؤال

---

(٩) يتحدث الأستاذ عن عيون الروح عند أفلاطون ، والانتباه الذهنى عند ديكارت والوعى الترنسندنتالى عند كانط والتعاطف عند برجسون ، وشهادة الوجدان عند شيلر ص ١٤ ، ص٢٥ .

(١٠) يعتبر الأستاذ أن دون كيشوت يمثل الباطن وأن ستكوبانزا يمثل الظاهر فى حين أن الأول ضحية الوهم والثانى ضالع فى الحياة . ص٤٢ .

التى تحدث عنها إقبال والتى ترفض أن تجعل علاقة الإنسان بالله علاقة الشحاذة[11] كما أن الاستماع إلى القرآن إما أن ينقل النفس إلى جنات النعيم ، كما تريد الجوانية ، أو يرسلها إلى ميدان القتال كما يريد ذلك جيلنا المحتمل[12] فطالما ظلت الجوانية نفحات من السماء ستظل وجدانية صوفية اشراقية فى حين أن جيلنا يضع نفسه بين العقل والواقع ، العقل منهجه والواقع موضوعه[13] إن مخاطر التصوف فى حياتنا لا تأتى فقط من الطرق الصوفية ، لبس المرقعات الدمشقى منها والحرير ، والاعتناء بالظاهر دون الباطن فالتصوف كمظهر هادم العقل ومسقط للارادة وتحقيق لسراب على أنه غاية[14] وقد آن الاوان لجيلنا للانتقال من الغزالى لابن رشد ، ومن الذوق إلى النظر .

وقد نتج عن غياب التحليل العقلى الخالص وغياب المسائل التى تضعها الجوانية أن ظلت فى تحليلاتها معتمدة على شواهد من النصوص الدينية وأقوال الآخرين والشواهد الشعرية والحوادث التاريخية وأقاصيص البطولة وأمثلة الفداء . بل إن كثيراً من تحليلاتها مجرد شرح للنصوص كما يفعل الشيخ أو الخطيب ، وقد نشأت الجوانية فى بداياتها من تأمل فى آيات القرآن وأحاديث الرسول[15] . كما أن ضرب الأمثلة لتصوير الفكرة مستشهدا بالغزالى فى الفرق بين المعرفة الجوانية والمعرفة البرانية مثل الحوض المحفور فى الأرض إما أن تصب فيه الماء من الخارج أو أن يتفجر فيه الماء من الداخل لا يتعدى ضرب المثل والقياس مع الفارق ، وهو أسلوب خطابى شعرى يتفق مع إحساسات الوجدان[16] .

---

(11) الجوانية ص79 ، ص87 .

(12) نفس المصدر ص88

(13) نفس المصدر ص96 .

(14) نفس المصدر ص 113 .

(15) نفس المصدر ص10 .

(16) نفس المصدر ص126 .

٣ — من عالم الشعور إلى عالم الواقع :

إذا كانت نظرية المعرفة التى تضعها الجوانية هى نظرية اشراقية خالصة فإن نظرية الوجود التى تضعها الجوانية أيضا نظرية شعورية خالصة ، فتجعل مادة المعرفة حياة الشعور ومضمون الفكر ، وكأن الحياة الباطنية هى فى نفس الوقت ذات وموضوع . وبالرغم من صدق هذا التحليل على مستوى المبدأ إلا أنه لا يطابق الواقع ، فمضمون الشعور ليس نفحة من السماء بل هو انعكاس لواقع معين بحياه الشعور وتنفعل به النفس ، ويتحدد فى موقف . صحيح أن الجوانية هى بؤرة الشعور ، وهى نظرية فى الادراك ، وهى أساس النظر ، ومنهج العمل ولكن هذه الجوانية محمولة على جسد ، وقائمة على واقع وفاعلة فى لحظة تاريخية، ومؤثرة فى مجتمع ، وهذه العوامل كلها ليست برانية بقدر ما هى قوائم . فلا وجود للروح إلا فى بدن ، ولا للمثال إلا فى واقع ، ولا لله إلا فى عالم ، ولا للذات إلا فى موضوع . ولا عجب أن كان الكوجيتو أو الانسان الطائر هو رمز الجوانية وأن الانية الخالصة هى حاملها . ان الجوانية بلا حوامل تكون أقرب إلى المفارقة منهـا إلى الحلول ، وإلى التقوى المائعة والوجود الهش منها إلى التقوى المؤثرة والوجود الفاعل ، وإلى الطراوة واللزوجية منها إلى الصلابة والمقاومة .

إن كل الأمثلة الجوانية المذكورة لتدل بالنسبة لنـا على أهميـة المضمون الاجتماعى فعندما سأل سقراط الرجل البدين« كلمنى حتى أراك» فإنه أراد معرفة الرجل ومحتواه وليس مجرد العقل الجوانى بل ما يظهر فى القول والعمل . والذى كان يهذر أمام معاوية ولم يشعر به معاوية متكلما يعنى أن الكلام هو الذى يفيد والافادة مضمون الكلام . ومثال راكب السفينة الذى يخرمها لأنها فى جزئه تشير إلى التضامن الاجتماعى ، وهو مضمون حى ، وموقف نضالى. وأبوحنيفه عندما مد رجله بعد أن كان قد ضمها احتراما لرجل مهيب سأل سؤالا تافها دليل

على احترام العلم دون الجهل ،والعلم مضمون . والذى يعود المريض ويبارك ملك الموت نقص فى المعيار الاجتماعى وهو مضمون وسلوك . وسؤال عمر عن معرفة شخص فى رحلاته ومعاملاته دون عباداته وهمهماته يشير إلى مضمون السلوك . وإجابة ليوناردو على سؤال : هل انتهى من اللوحة بأنه قد بدأها تدل على تواضع العلماء ورغبتهم فى الوصول إلى الكمال وهو مضمون سلوك . والإجابة على الأمريكى الذى أراد نقل الأدب اليونانى شراء بأن ذلك يحتاج إلى ألفى عام تشير إلى المضمون الحضارى[17] .

إن التركيز على الجوانية هو رد فعل على واقع تغلب عليه الصور والأشكال ، فالجوانية لحظة تاريخية ثانية تكشف عن غياب المضمون فى اللحظة التاريخية الأولى . ولكن بعد هاتين اللحظتين ، تأتى لحظة أخرى ثالثة تجمع بين الصورة والمضمون ، وتوحد بين الداخل والخارج ، وتضم الجوانية والبرانية . وهذا يفسر لنا بالفعل ظهور الاسلام فى لحظة تاريخية ثالثة بعد اللحظة الثانية المسيحية التى ظهرت بدورها بعد اللحظة الأولى وهى اليهودية فقد أعاد الإسلام الرتق ، ووحد بين الداخل والخارج ، وبالتالى أحدث ثورة[18] لحياة الروح لا تتنافى مع حياة الجسد ،والحياة الروحية تتأصل جذورها فى الحياة الدنيوية ، والأخلاق الاسلامية هى توجيه الحياة لمصلحة البشر . لقد أعطى كيركجارد الأولوية المطلقة للجوانية على البرانية فأحدث ثورة فردية رومانسية النزعة ، وجدانية الأساس

---

(١٧) نفس المصدر ص ٢٤٠ — ٢٤٢ .

(١٨) إن الحياة الروحية لا تنافى الحياة الدنيوية ، وأن الأخلاقية الصحيحة فى الأيديولوجية الإسلامية معناها تدبير الحياة المادية لمصلحة البشر وفقا للأحكام والمبادىء السماوية . وبعبارة أخرى إن الأخلاقية العاملة تقتضى الوعى التام لما ينبغى أن يكون بين الجوانى والبرانى من صلة وطيدة .نفس المصدر ص١٢٣ .

فى حين أن هيجل عندما وحد بين الداخل والخارج أحدث ثورة وطنية وكشف جدل التاريخ ومصائر الشعوب . لذلك كانت نظرة العقاد إلى تعاليم المسيح نظرة جوانية لأنه غير محور الدين من القشور والأشكال إلى حياة الروح . كما أدرك محمد عبده أن هذا الجدل التاريخى بين اليهودية والمسيحية والإسلام هو انتقال من دين الظاهر والباطن . ومع ذلك يبدو أن الجوانية تعطى الاسلام تفسيرا باطنيا أى تعود باللحظة الثالثة إلى اللحظة الثانية ، وترجع بالتاريخ إلى الوراء ، بتغليب الصوفية على الفقهاء[19] .

٤ — من المثالية المجردة إلى الواقعية الملتزمة :

لقد حاولت الجوانية أن تعطى لنفسها هيكلا وبناء ، ولكنها ظلت بلا هيكل أو بناء بل مجرد صفات عامة تتسم بها كل فلسفة مثالية وهى[20] .

١ — تزكية الوعى الإنسانى ، وهى حياة الروح والفضيلة وممارسة الحرية . وهنا تبدو الجوانية وكأنها نظرة خلقية إدينية للعالم تدعو الناس إلى الطهارة وإلى إذكاء القلب السليم كما هو الحال فى المسيحية وكل دعوة إصلاحية تطهرية فردية . وما أسهل الدعوة إلى ذلك فى كل العصور ولكن المهم كيفية تفسير هذه الدعوة وأسباب ظهورها ومناهج تحقيقها .

٢ — المعرفة الجوانية ، فإذا كان الوعى هو نقطة البداية مثل الكوجيتو الديكارتى فإن هذا الوعى يقوم بوظيفة المعرفة عن طريق التعاطف العقلى ،

---

(١٩) الجوانية فى نظر العقاد إلى تعاليم المسيح ص ٣١٠ — ٣١٥ وأيضاً Lights, p. 136—7

(٢٠) ملامح الفلسفة الجوانية ص ١٢١ — ١٤٥

(٢١) نفس المصدر ص ١٢٥ .

وهو مفهوم برجسون فى تعريف الحدس ، نور منبثق بعد طول صحبة[21] . فالجوانية إذن نظرية حدسية فى المعرفة التى لا تحتاج إلى استدلال . بل إن الحدس فيها أقرب إلى الحدس الصوفى منه إلى الحدس الفلسفى .

٣ — ميتافيزيقا الرؤية الواعية ، وهى سمة لا تنفصل عن السابقة إلا فى تركيزها على الحدس الصوفى أو الفنى كما هو الحال عند برجسون الذى يشير إليه رائد الجوانية صراحة وينتسب إليه ولكن الاعتماد الأكبر على الغزالى والرؤية الصوفية[22] بالرغم من غياب نظرية الصدق للتحقق من هذه الرؤية وبالرغم من غياب تحليل لمضمون الرؤية لمعرفة رؤية ما .

٤ — مجاوزة المظهر ، وتنقلنا هذه السمة من نظرية المعرفة إلى نظرية الوجود فالرؤية الواعية تتجاوز المظهر وتدرك بواطن الأمور ، ولكن الباطن فى كل اتجاه جوانى له مراتب عدة وتتفاوت أعماقه إلى مالانهاية ومن هنا أصبحت الجوانية نظرية باطنية تقوم على قسمة مراتب الوجود ، وبالتالى يقضى تماما على وحدة الوجود وصحته وصلابته .

٥ — قوة الروح ، وتركز هذه السمة على الأخلاق الجوانية التى تعتبر الجهاد الأكبر هو جهاد النفس فى مقابل الجهاد الأصغر وهو طرد العدو ، بالرغم من ضعف الحديث المشير إلى ذلك وبالرغم من نقد حركاتنا الإصلاحية الدينية له . تبدو الجوانية هنا أسيرة التعارض التقليدى بين الروح والمادة فى حين أن أزمتنا الحالية تتمثل فى خواء الروح وضياع الحياة المادية وعدم قدرتنا على التعامل مع المادة ، فهما وتفسيرا وتوجيها . والذى يعطى الروح قوتها هو مضمونها ، والروح لا تعيش من ذاتها بل من مضمون خارجى هو المعاش وحياة الناس .

---

(٢٢) نفس المصدر ص ١٢٩

٧ — غربة الانسان — وهى سمة أخلاقية أيضا تشير إلى أن الإنسان يعيش فى هذا العالم وليس منه وأن مصيره خارج العالم ، أتى غريباً ويعود غريبا ، وأن الإنسان فى هذه الدنيا ما هو إلا عابر سبيل وهى الغربة لا مفر منها ولا مخرج وانتهى إلى العبث المطلق كرد فعل على التفاؤل المطلق فى النظرة الدينية فى حين أن غربة الإنسان هى مقدمة ثورته على الواقع حتى يعيد التآلف معه وحتى ينتمى إليه .

٨ — المثالية وخصومها . تبدو الجوانية هنا رد فعل على الهجوم على المثالية فى العصر الحديث فى الغرب الذى مثلته الاتجاهات العدمية والشكية . والحقيقة أنه فى مجتمعنا هذا لا تمثل هذه الاتجاهات أية خطورة لأننا ما زلنا نقبع فى القطعية وليدة التقليد ، بل إن فى الدعوة إليها ما يخفف من شدة التقليد وسيطرة القطعية .

٩ — مثالية العمل ، وهى السمة التى تحاول فيها الجوانية التأكيد على جانبها العملى وأنها ليست مثاليه خالصة ، وأن المثالية هى فى نفس الوقت نظرية وعملية ، عقل وقيمة . ولكن ما زال السؤال قائماً : ومن الذى سيربط الجرس فى رقبة القط ، من الذى سيحقق هذه المثالية العملية ، الصفوة ، الشعب ، الحزب المؤسسات أم التحول الروحى metanoia الذى يبدو هو المرجح ، فإذا كان رائد الجوانية قد قام بتأصيلها ، فإن مهمة جيلنا هى تحقيقها .

هذه السمات العامة للجوانية تظهر فى نشاطات الروح المختلفة ، فى اللغة والأدب والدين ، والأخلاق ، والسياسة ، والحضارة أو التاريخ . مرة فى سمات عامة للجوانية فى اللغة وفى الأدب أو فى حركات الإصلاح فى الدين ، أو فى الاخلاق الجوانية . أو فى السياسة الجوانية أو عندما تبدو الجوانية على أنها مشروع الانسانية كلها .

٥ — من اللغة والفكر إلى التعبير والتغيير :

إن الجوانية فى اللغة ليست حقيقة مستقلة بذاتها إنما هى مقدمة للانطلاق إلى حرية التعبير. فإذا كانت الجوانية قد ركزت على صدارة المعنى وأولوية الفكر فإن جيلنا يركز على صدارة التعبير وأولوية الواقع فالكلمة ليست حاملا لمعنى بل هى إحداث لثورة ، والمعنى الجوانى الذى يدل اللفظ عليه إنما هو وسيلة لحركة فى الواقع يقوم بها الإنسان ، إن أولوية الفكر على الوجود كما توحى به اللغة العربية عندما يقرأ الإنسان ليفهم وعندما يكون الانسان فاهما قبل أن يستطيع القراءة يقابله أولوية الوجود على الفكر كما يبدو فى المعنى الاشتقاقى للفظ وربط المعنى بالواقع الحسى . فإثبات مثالية اللغة العربية لاتكون على حساب واقعيتها ونشأتها فى العالم الحسى[٢٣] — والمعنى الاشتقاقى هو أصل المعنى العرفى ، وكلاهما مصدر المعنى الاصطلاحى فى الشريعة .

وتبدو أهمية التحليل اللغوى فى أن اللغة أول مظهر تبدو فيه الجوانية[٢٤] . بل إن الجوانية تتحدد معالمها أولا بتحديد خصائص مميزة للغة العربية ، وكأن الجوانية هى أساساً فلسفة فى اللغة كما نشأت البنائية أيضاً من علم اللغة . وهذه الخصائص هى :

١ — المثالية الأصيلة التى تبدو فى عدم ظهور فعل الكينونة كرباط بين الموضوع والمحمول أو بين المبتدأ أو الخبر ، والحقيقة أن افتراض الوجود مسبقا دون ماحاجة إلى إثباته لايشير إلى مثالية أصيلة بقدر مايشير إلى واقعية بديهية وهى أنه لا يمكن الحديث عن شىء إلا إذا كان موجوداً ، وأن الحديث

---

(٢٣) الجوانية ، ص٧٦ .

(٢٤) الباب الثالث : الجوانية فى فلسفة اللغة العربية ص ١٤٩ — ١٨٤ أنظر أيضاً فلسفة اللغة العربية ، المكتبة الثقافية ١٩٦٥ .

عن اللاموجود هو حديث غير ذى موضوع .فاللغة العربية تحيل إلى الوجود أو كما يقول هيدجر « اللغة منزل الوجود » .

٢ — الحضور الجوانى الذى يبدو فى عدم تكرار الضمير ، وهى سمة فى كل اللغات السامية نظرا لعدم حاجتها إلى حرف إضافة لربط المضاف بالمضاف إليه ، أو إلى ضمير قبل الفعل ، فالإضافة واقعة حسية لا تحتاج إلى تأكيد ذهنى ، والفعل عمل حسى لا يحتاج إلى إبراز الفاعل ، نظر لبداهة أن لكل فعل فاعل . فالحضور الجوانى هو فى الحقيقة حضور وجودى فى العالم الخارجى أى حضور برانى .

٣ — الصدارة للمعنى الذى يبدو فى إخراج اللفظ من معناه الحسى إلى المعنى الاصطلاحى ، وهذه الصدارة لا تعنى اتجاها مثاليا فى اللغة بل تعنى ارتباط المعنى الاصطلاحى بالارض على ما عرف الاصوليون فى المعنى الاشتقاقى ، والاشتقاق يعنى أن كل معانى اللفظ إنما ترتكز على معنى أولى هو المعنى الحسى .

٤ — الإعراب مطابق العقل الذى يشير إلى ضرورة الفكر أولا حتى يمكن وضع حركات الرفع والنصب والجر ، والحقيقة أن هذه الخاصية ترجع إلى موسيقى اللغة كما ترجع أيضاً إلى تطابق الفكر والوجود وتماثل العقل والواقع .

٥ — ظلال وألوان وهى المترادفات التى يشير كل منها إلى طرف من المعنى وهذه الخصيصة لا تثبت المثالية بقدر ما تثبت الواقعية ومحاولة احتواء الشىء من كل جوانبه ، وملاحقة المعنى للشىء .

٦ — نحو الايجاز والتركيز والتعبير مثل وجود لام واحدة لا كثر من استعمال وهذه الخاصية تثبت قدر الألفاظ على الشىء وعدم الخروج على الواقع ، والعيش فى عالم الأشياء .

٧ — الحركة والقوة وهما الأثر النفسى الذى يحدثه الكلام وما يبدو فى بداية أسماء الاعلام بالمتحرك لا بالساكن ، وهذان العنصران يشيران إلى اتجاه الفكر نحو الفعل والتأثير .

ومن ثم لا يمكن أن يقول إن منطق التفكير فى اللسان العربى منطق صاعد أعنى أنه يسير دائما من الأدنى إلى الأعلى ومن البرانى إلى الجوانى بل يمكن أن يقال العكس تماما أى منطقا نازلا من الأعلى إلى الأدنى أو من الجوانى إلى البرانى . وكان الجوانية تؤثر التأويل على التنزيل والتذوق على التعبير (٢٥) .

ولا يدل إستعمال لفظ الجوانى فى اللغة العربية فى الحديث ومفاهيم اللغة والسير والكيمياء والتصوف وعند أبن النديم وإبن رشد وابن خلدون والظواهرى أنه مقولة أساسية فى تراثنا فالعقل والواقع والوجود أيضا مفاهيم شائعة فى التراث ولا تقل شرعية عن الجوانية .

إن إعطاء الصدارة للفكر على اللغة حكم مسبق أشبه بنظرية التوقيف فى نشأة اللغة من حيث أن اللغة العربية تمتاز على غيرها بنشأتها الطبيعية من الواقع الحسى (٢٦) . وإن تمييز الفارابى بين المنطق والقول فى كلمة Logos اليونانية لايعنى الخلط بين المعنيين بقدر ما يعين الوحدة بينهما . إن تركيز الجوانية على صدارة الفكر على اللغة أى على مرحلة ماقبل الحمل قلل من شأن التعبير من أجل التغيير ، وتوجيه الفكر للواقع وتشريعه له من خلال النطق(٢٧) .

---

(٢٥) نفس المصدر حتى ١٦٤

(٢٦) تقدم بالمرتبة أو الحقيقة كما يقول فلاسفة الاسلام لاتقدم الزمان أو الوجود فى الأعيان باصطلاح علماء الكلام . فى اللغة والفكر ، ص ٣٣ معهد الدراسات العربية ١٩٦٧ .

(٢٧) يتضح ذلك فى تخصيص مشاكل التعبير ثلاث محاضرات من إثنى عشرة محاضرة . اللغة والفكر . المحاضرة الخامسة والعاشر والحادية عشر .

إن التركيز على منهج الفهم لا الحفظ وعلى الوقف لا على التقليد، وعلى التجديد لا على الترديد أثر من آثار صدارة الفكر على اللغة، وبالتالى تحولت مثالية اللغة إلى منهج فى التربية مازالت معاهدنا وجامعاتنا قاصرة عن ادراكه وتمثله.
وقد آن الأوان بعد التركيز على المنهج أن يركز جيلنا على الموضوع: فهم ماذا؟ وموقف محاذا؟

وصحيح أيضا أن العلم ليس مرهونا بمحو الأمية، فكثير من العلماء أميون، وكثير من الأميين علما، وصحيح أيضا أن تراثنا بل ودينا أسس الوعى الفردى دون محو مسبق للأمية ولكن مهمة جيلنا هى فى إيقاظ الوعى الاجتماعى الذى يقتضى محو الأمية لكتابة العهود والمواثيق، وكان تعليم اللغة يساوى فك الأسر فمحو الأمية يعادل حرية الانسان (٢٨).

إن اللغة العربية مرتبطة حقيقة بالقومية العربية وبالتراث القومى، بالتالى فإنها ترفض اللسان المستهجن، والاعتزاز باللغة العربية تأكيد القومية العربية وتثبيت للدين، فالوعى الفردى يؤدى بالضرورى إلى الوعى الاجتماعى، وصدارة الفكر على اللغة — حتى ولو سلمنا بها — انما تهدف فى النهاية إلى التعبير عن الفكر وتأكيد الذات وتحيق الوحدة القومية.
وتبدو الجوانية فى الأدب فى سمات عامة أيضا مشابهة لخصائص اللغة العربية وأبرز هذه السمات هى: (٢٩).

١ — الايمان بالروح، وهى الروح المستقلة عن المادة أو الانسان الطائر الذى هو فكر محض ووعى خالص، الذى لا جسد له ولا واقع من تحته. فى

---

(٢٨) أنظر إهداء إلى أمى ... الجوانية ص ٥

(٢٩) الجوانية فى أدب العقاد، ص ٢٩٣ — ٣٠٩.

حين أن الروح على هذا النحو تصور متطهر كثيرا مايؤدى إلى الانبعاج والصورية والانعزال والرهبانية أو إلى النفاق والتعمية والتغطية والتستر على الحياة المادية كما هو الحال فى كل ظاهر النفاق الدينى. إن مهمة جيلنا هى العثور على صلة الروح بالمادة وليس فى فصل الروح عن المادة ، فمأساتنا ليست فى روحنا ، فروحنا والحمد لله عامرة ولكن مأساتنا فى ضنك العيش .

٢ ــ السعى إلى الأصالة، ضد التقليد والتبعية ،والتصاقا بالجذور . ولكن إلى أين تمتد هذه الاصالة ، فالتأصيل يحتاج إلى جذور وتربة ، ومن ثم كانت الأصالة فى الإرتباط بالأرض والامتداد فى التاريخ ولا تكفى الاصالة الرجوع إلى الروح فالروح نفسها تأصيل للوجود الانسانى .

٣ ــ الأدب محاولة للفهم بتجربة شاملة وهنا يكون الأدب مادة للادراك الحسى ــ ولكن الأقرب إلى الفهم الشامل هو العقل ، والتجربة الشاملة تفهم الأدب والدين والفكر .

٤ ــ الأدب والحياة ، فالأدب تعبير عن الحياة ، ولكن الحياه هنا أيضا هى الحياة التى تضم الفرد والجماعة ،وما الفرد إلا معبر عن الجماعة، وماحياته إلا حياتها ، وماخلوده إلا فى خلودها .

٥ ــ التعبير الجميل عن الشعور الصادق ، ومع ذلك فالأدب ليس تعبيرا فقط بل إيصالا،والشعور الصادق لايعنى فقط الصدق مع النفس بل أيضا الصدق فى تصوير الواقع .

٦ ــ الشعر والفلسفة ، فبينهما صلة وثيقة ولكن النشاط الروحى الكامل هو الذى يجمع بين الشعر والفلسفة والعلم،فالشعر وسيلة التعبير والفلسفة مضمون التعبير والعلم تصديق للفلسفة وتحقيق لها فى الواقع .

٧ ــ الجوانية فى القصة ، وذلك يبدو فى الحوار الداخلى بين الشخصيات

ولكن الجدل النفسى ما هو إلا تعبير عن جدل إجتماعى ومواقف صراع تمثلها الشخصيات المختلفة .

٨ — أدب النفس ، وكأن الأدب فى النهاية هو تهذيب الأخلاق وتصفية النفس . فإذا ما كان للأدب رسالة فلماذا قصرها على تطهير الروح وتهذيب النفس دون التغيير الاجتماعى والمساهمة فى التعبير عن الأمانى القومية ونوعية الجماهير بها ؟

إن الجوانية فى اللغة والأدب تتحول فى جيلنا إلى برانية فى الاجتماع وفى السياسة [٣٠] .

٦ — من الاصلاح إلى النهضة :

لقد ارتبط رائد الجوانية بحركات الاصلاح الدينية الأخيرة وعلى رأسها الأستاذ الامام منذ طفولته المبكرة بحفظه جزء عم مع تفسير الأستاذ الإمام [٣١] وتوالت مؤلفاته عن الأستاذ الامام ، ولا يوجد مؤلف آخر إلا وفيه إشارة للإستاذ الامام [٣٢] مستشهدا بأقواله ، ومطالبا بطبعة كاملة لمؤلفاته لا تقل عن طبعات المؤلفات الكاملة للفلاسفة الغربيين [٣٣] . وبالرغم مما أدته الحركات الاصلاحية من خدمات جليلة لعصرنا من إيقاظ لوعى الجماهير عند الأفغانى ، إلى التربية الدينية وإصلاح مناهج التعليم واللغة العربية عند محمد عبده إلى اكتشاف الأمة الاسلامية والدعوة إلى التربية الاسلامية والدعوة إلى الاجتهاد

---

(٣٠) أنظر أيضا : نظرات فى فكر العقاد ، المكتبة الثقافية ١٩٦٥ .

(٣١)

(٣٢) نذكر منها [١] رسالته للدكتوراه Moho MM ad Abbuh, Essai Sur Les Idées Philosophiques et religieuses, Imrpremerie Misr Le Caire, 1944 .

٢) محمد عبده ، سلسلة أعلام الاسلام ، دار الكتب العربية ١٩٤٤ . =

ورفض تقليد الغرب عند إقبال إلى تنذ اللامبالاة ورفض صور الاستبعاد عند الكواكبي إلا أن الإصلاح الديني ظلّ نسبياً أقرب إلى القديم منه إلى الجديد وما زال جزئيا يتعلق ببعض أشكال العبادات دون أن يكون كليا شاملا يتعرض للأسس النظرية التي يقوم عليها تراثنا الديني نفسه ، وما زال يحدث في العالم الداخلي من أجل إذكاء الوعي وبناء الفرد دون أن يحدث في العالم الخارجي وتغيير النظم الاجتماعية أي أنه ما زال إصلاحا في الأذهان دون أن يكون تغييرا في الأعيان . إن مهمة جيلنا تطوير الاصلاح إلى نهضة شاملة ، ودفع الاصلاح الجزئي إلى نهضة كلية وتجاوز حدود الاصلاح التي تتمثل في الاغراق في التصوف والتجربة الصوفية كما هو الحال عند اقبال ومحمد عبده ، وكيف تقوم نهضة على أسس لاعقلانية ونحن نعاني من سيطرة الأسطورة والخرافة في حياتنا ؟ لقد ظل الاصلاح في جملته أشعريا ولو أن محمد عبده حاول أن يكون نصف معتزلي . فقد كان أشعريا في التوحيد معتزليا في العدل . وكيف تقوم نهضة على أسس أشعرية أي على التشبيه في الذات والتشخيص فيها وعلى انكار العدل وقانون الاستحقاق والغائية والصلاح والاصلح والحسن والقبح العقليان والعقل كأساس للنقل . لقد

= ٣) رائد الفكر المصرى ، مكتبة الإنجلو المصرية ، ١٩٥٥ .

4) Lights on Contemporary Moslem philosophy, The Rennaianance Pookshop, 1928 .

٥) رواد الوعى الإنسانى فى الشرق الاسلامى ، المكتبة الثقافية ١٩٦١ .

٦) دروس للشباب فى سيرة الأستاذ الامام ، دراسات فى الاسلام ، القاهرة ١٩٦٤ .

7) Rennaissance ir Egypt, M Bb Ioh and his School, in History of Muslim Philosophy, by M. M. Sharrif, Vol II, Wiesbaden .

(٣٢) مثل طبعة آدم وتانرى لمؤلفات ديكارت ، الجوانية ص ٩٨ .

اقترب محمد عبده من بعض المبادىء الاعتزالية فيما يتعلق بالحسن والقبح العقليين ولكنه ظل فى جملته أشعريا متزاوجا مع التصوف وهو النمط الدينى القديم الذى ساد فى حياتنا منذ الغزالى أحد — رواد الجوانية الأوائل . ما زال الاصلاح يتصور الدين بمعناه التقليدى ويتعامل معه بأسلوب الدفاع ويدعو الى الرجوع اليه دون أن يحوله الى أيديولوجية والى نظام للعالم والى تحليل علمى والى حركة جماهيرية . وهذا ما سبب بعض الاضطراب فى سلوك المعلمين واتجاهاتهم السياسية فقد عارض محمد عبده الثورة العرابية قبل أن ينضم اليها ثانيا وينتصل من السياسة ثالثا ، كما انضم الى المحفل الماسونى الانجليزى كوكب الشرق مع ثلاثمائة من جنود البلاد ، ومنه نشأ الحزب الوطنى ! كما أنه هو الذى رفع شعار « انما ينهض بالشرق مستبد عادل » وقد أتانى المستبد دون العادل وكأن العدل لايأتى إلا على أيدى السياف(٣٤) .

لقد آن الأوان لجيلنا أن ينتقل من الاصلاح إلى النهضة حتى يمكن للأجيال اللاحقة الإنتقال من النهضة إلى العقلانية الشاملة ثم من العقلانية الشاملة إلى الثورة الإجتماعية . ولا يعنى ذلك تتبع نفس المسار الذى أخذته الحضارة الأوربية من الاصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر إلى النهضة فى السادس عشر ، إلى العقلانية فى السابع عشر إلى الثورة الإجتماعية فى الثامن عشر إلى الإنقلاب الصناعى فى التاسع عشر إلى التكنولوجيا فى القرن العشرين بل يعنى أن تركيز الجوانية على الاصلاح الدينى يمثل أحدى مراحل تطورنا التاريخى التى تتبعها مراحل أخرى تكون مهمة الأجيال القادمة الإنتقال إليها . مهمة جيلنا هى الإنتقال من محمد عبده إلى الافغانى ومن غاندى إلى جيفارا ومن كونفوشيوس إلى

---

(٣٤) أذكر ونحن طلابا بعد احساسنا بأن الاستاذ يرجع كل شىء إلى محمد عبده أنى كتبت له مرة على السبورة قبل أن يدخل « أحب محمد عبده ولكن حبى للاسلام أعظم » .

ماوتسي تونج وهناك حلقة مستمرة من محمد عبده إلى مصطفى عبد الرازق إلى عثمان أمين إلى جيلنا[٣٥] .

إن بإمكان الجوانية إحداث هذا الإنتقال على المستوى العملي وذلك بنقدها كل المصادر والأشكال في الممارسة الدينية ودعوتها إلى السلوك الإجتماعي فالجوانية بإمكانها نقل الدين من العبادات إلى المعاملات ستارا وتغطية على أعمال السرقة والنهب والاستغلال والاحتكار والاضرار بالغير . فالدين إحساس بالمسئولية ليس فقط تجاه الابناء بل تجاه المجتمع ككل ، فشرط الإيمان حسن معاملة الآخرين وعدم الاضرار بمصالحهم واحترام الجار والتودد للناس[٣٦] . والعمل الصالح هو أسمى عبادة وليس هز الرؤوس وتمتمة الشفتين والقيام

---

(٣٥) أهدى رائد الجوانية خمسة من مؤلفاته إلى مصطفى عبد الرازق . فإحصاء العلوم إلى روح الاستاذ الأكبر الفيلسوف الكامل المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق ورسالته للدكتوراة بالفرنسية إلى أستاذ الجيل الشيخ مصطفى عبد الرازق باشا العالم والمترجم والشارح لمحمد عبده . ورائد الفكر المصري إلى روح أستاذي الفيلسوف الكامل الشيخ مصطفى عبد الرازق صاحب الفضل الأول في ظهور هذا الكتاب عن الاستاذ الإمام. وأضواء على الفلسفة الإسلامية المعاصرة إلى الذكرى الخالدة للأستاذ الذي أحببناه وقدّرناه مصطفى عبد الرازق أهدى هذه المحاولات بكل تواضع وحياء .مع فصل (السابع) عن حكمة مصطفى عبد الرازق (ص١١١ — ١٣٠) ، وشيلر مهدى إلى روح أستاذي الفيلسوفين الراحلين مصطفى عبد الرازق وإميل بريييه .

(٣٦) يكثر رائد الجوانية من الأمثلة التي توحي بذلك مثل : لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه مايحب لنفسه ، من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه ، رأس العقل بعد الإيمان بالله التودد للناس (ص ١٩٩) .

بالحركات ، والعمل الصالح هو الذى يعود على الإنسان بالخير[٣٧] . إن الله لا ينال القرابين بل ينال الإنسان الفضل والتقوى. وأسمى عبادة هى الثورة ضد الطغيان وكلمة حق عند سلطان جائر فالطاغى قد تكبر والله هو الأكبر[٣٨] .

إذا كان ماترمى إليه الجوانية فى النهاية هو التأكيد على أن الدين هو البعد الجوانى للإنسان ، فإن الدين قد تم تفسيره على نحو مثالى وذلك لأن المثالية دعامة كل ثورة واعية[٣٩] ولكن إذا ظل الدين كذلك فإن يكون اغترابا مالم يتخارج ويتحول إلى واقع إجتماعى وتفجير طاقاته دون تسكينها أو تبخيرها أو تعويضها. إن مهمة جيلنا القضاء على هذا الاغتراب ، وإذا كان الانسان مشغولا بالاعتقاد فى الجوانية فإنه يكون أيضاً مشغولا بالتغيير فى تطوير الجوانية ، واذا كان جوهر الدين هو الايمان بالله وبالغيب فى الجوانية فإنه لدى جيلنا ايمان بالشعب وبالمصالح العامة . وإذا كانت المثالية الجوانية دعامة كل ثورة واعية واصلاح

---

(٣٧) كم من صائم مفطر ، وكم من مفطر صائم، رب صائم ليس له من صومه إلا الجوع والعطش (ص١٦٣) « لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم » ، فمن كان يكفيه علق بعيره واصلاح طعامه ، من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة إلى ان يدع طعامه وشرابه (ص١١٩) ، أمن الانصاف لهذا الدين أن يستغل شهر رمضان ، شهر البر والإحسان لتعطيل مصالح العباد (ص٧٨) ، من يتهرب من مسئولية نحو أبنائه لا تنفعه صلاة ولا صوم ولا زكاة ولا حج (ص ٧٥) ، أعظم .

(٣٨) أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر (ص ١٩٦) عدل ساعة خير من عبادة سنة (ص١٤ ص١٩٦) ، إن فضيلة العالم أعظم عند الله أجراً من الثور ينحره الظالم قربانا وزلفى (ص١٢) .

(٣٩) الجوانية ص٢٥٣ — ٢٦٣ .

مستفيد وكان شعارها « الامر المعروف والنهى عن المنكر » فإن مهمة جيلنا تحقيق هذا الشعار .

٧ ـ من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الإجتماعية :

إن الجوانية أساساً نظرة خلقية للعالم كما أى المثالية هى تعبير عن هذه النظرة الخلقية على مستوى المعرفة . وقد يكون علم الأخلاق هو أساس المعرفة والوجود على السواء . ولكن الاشكال هل القيم ترجع إلى المعرفة أو إلى الوجود ؟ ولما كانت الجوانية نظرة مثالية للعالم فإن القيم فيها ظلت معرفية يضعها العقل الخالص وليست وجودية تتأسس فى الوجود العام أو الانسانى .

تبدأ الأخلاق الجوانية بالدفاع عن الأخلاق الاسلامية ودفع الشبهة عنها فهى ليست أخلاق مستعارة من اليهودية أو المسيحية لأنها توحد بينهما على نحو أصيل كما أنها لا تعطى الخيار بين القرآن والسيف فلا اكراه فى الدين ، ولا ينقصها الضمير أو الوجدان لأنها أخلاق القلب السليم وأخلاق الفطرة . الأخلاق الإسلامية كأساس التصور الاسلامى للعالم ، أخلاق تقوم على العمل والمنفعة والوسط والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وهنا تبدو الجوانية نظرة إسلامية وأخلاقا إسلامية وتكشف عن نفسها باعتبارها تصوراً دينيا للعالم على نحو تقليدى أعنى أفلاطونى أفلوطينى ، وهو ماعرفناه فى تراثنا القديم عنه الصوفية وعلى رأسهم الغزالى وعند ابن مسكويه فى تهذيب الأخلاق وفى كتابتنا للسيره النبوية والتواريخ الصحابة ، وهو مايغلب عليه طابع الفخر والاعجاب ، والدفاع والتقريظ ، وإبراز ماينبغى أن يكون فى حين أن علم الأخلاق يحلل القيم باعتبارها وقائع ويحللها باعتبارها سلوكا فى مجتمع معين ولحظة تاريخية معينة . وينتهى علم الأخلاق فى النهاية إلى أن يكون فرعا من العلوم الاجتماعية وبالأخص كفرع من علم السياسة باعتباره العلم الإجتماعى الشامل .

وتضع الجوانية أربعة مسلمات تقوم عليها الأخلاق الجوانية وهى :

١ — كرامة الانسان ، ولكن يظل السؤال الآتى قائما : لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم ؟ لماذا سقطت مبحث الإنسان وتم حصاره بين الطبيعات والالهيات ؟ ولما كانت الطبيعات الهيات مقلوبة ظل تراثنا القديم إلهيا فى محوره ، رأسيا فى تصوره ولكن يبدو أن رائد الجوانية تصور أن حضارتنا قد خرجت من مرحلتها الإلهية الراهنة إلى مرحلة إنسانية أخرى إبتداء من الاصلاح الدينى إلى النهضة إلى العقلانية إلى التنوير ، ونحن مازلنا وراء ذلك بكثير .

٢ — الحرية والشعور بالمسئولية فالانسان حرية والحرية مسئولية والتزام وكأن الجوانية الخلقية تنهل من تراثنا الاعتزالى القديم ، ولكن مهمة جيلنا هو تحديد وجهة المسئولية تجاه الآخر أو الشعب وتجاه الوطن أو التاريخ .

٣ — السعى محك الأخلاق ، فالانسان حر ومسئول وعامل وهو مايتضح فى القرآن من تركيز على الجهاد والعمل وكأن الجوانية الأخلاقية أخلاق تحقيق ومجاهدة . ومهمة جيلنا هى تحديد مسار السعى وطريق الاجتهاد للمصلحة الخاصة أم للصالح العام ، للأنا أم للآخر ، فكلنا نسعى ولكن تختلف السبل .

٤ — حسن النية واستقامة الضمير ، فلاشك أن العمل مرهون بالنية ، والجهد مرهون بالقصد والهدف ، ومهمة جيلنا تحديد مقصد الهدف ، وغاية النية ، ومحل التوجه ووجهته(٤٠) .

فالمسلمات التى تقوم عليها الأخلاق الجوانية هى مجرد مسلمات صورية فى حاجة إلى مضمون إجتماعى من متطلبات عصرنا .

وتعطى الجوانية تطبيقات أكثر للأخلاق الجوانية من حياة الرسول جوهرها الإيمان والأخلاص والإحسان والايثار ، وأساسها الاعتقاد بكرامة الانسان وحريته وإرادته ، وهى إخلاق دينية تقوم على الوعظ والارشاد

---

(٤٠) الجوانية ص ١٨٧ — ١٩٩ القيم الانسانية فى دعوة الرسول .

أكثر من كونها علما للأخلاق[41] كما تعطى تطبيقات لها فى فروسية الإمام فتظهر الجوانية الأخلاقية فى خمسة سمات[42] :

١ ــ أخلاق الفروسية فالجوانية الأخلاقية تقوم عل شهامة النفس وعلى فروسية الروح أوروح الفروسية وهى روح النجدة ومناصرة الضعيف والدفاع عن المظلوم ولكنها تظل أخلاقا فردية وتكون مهمتنا تحويلها إلى فروسية الشعوب التى تأبى الضيم والاحتلال والتى ترفض الظلم والطغيان .

٢ ــ الضمير أو رصيد النفس ، وهنا تبدو الرواقية من أنصار الضمير وجودا وعدما .

٣ ــ التزام الحد الوسط فالأخلاق الجوانية أخلاق اتزان واعتدال وهو مالا تعطيه الحياة دائما التى تتطلب أحيانا الحدة والتطرف والمغالاة فكيف يكون هناك حد أوسط بين العدل والظلم ، بين الحرية والطغيان بين الحق والباطل .

٤ ــ بصر العين وبصر القلب، فالجوانية نظرية حدسية فى المعرفة والأخلاق ولكن هل يمكن للرؤية الباطنية الاكتفاء بذاتها والاستغناء عن الرؤية الخارجية .

٥ ــ الوعى المستنير ، فالجوانية تهدف إلى خلق الوعى المستنير وتقوم عليه ، ولكن لما كان كل وعى هو وعى بشىء فإن الوعى المستنير هو وعى اجتماعى بالضرورة .

---

(٤١) نفس الصدر ص ٢١٧ ــ ٢٢١ وكان يجب أن يأتى هذا الجزء قبل الامام والصوفية الغزالى .

(٤٢) فروسية الامام من جوانبه الإسلام ، نفس المصدر ص ٢٠٠ -٢٠٨

والأخلاق الصوفية هى نموذج الأخلاق الجوانية ولكن على افتراض وجود مايسمى بالصوفية الصحيحة فإن التصوف بقيمه السلبية من صبر ورضا وتوكل وقناعة وهى مايسمى بالمقامات أو بأحواله النفسية من صحو وسكر، وحضور وغيبة، وفقد ووجد يتنافى مع القيم الايجابية من عمل وجهاد ومثابرة ونضال ومقاومة كما يتنافى مع تحليل العقل واستدلالاته كما أنه يوقع فى وهم الاتحاد بين الواقع والمثال عن طريق الخيال دون أن يتحقق هذا الاتحاد بالفعل. لقد هدم الغزالى العقل ودعا إلى القلب وهدم الشرع ودعا إلى التجرد. ونحن فى حياتنا فى أشد حاجة إلى العقل وإلى النظام. وكيف نقيم نظاما على الغيبى فى حياتنا ونحن نعانى أشد مانعانى من سيطرة الوهم والخرافة والاساطير ونترك أنفسنا فريسة الجن والشياطين: صحيح أن أساس العمل هو النية والاخلاص، ولكن النية لاتكفى دون مضمون. وصحيح أن الحقوق هو الحقوق الانسانية الجوانية ولكن مجرد اتناعها دون الحصول عليها هو تأكيد لمبدأ وليس ممارسة لواقع. أما طريق الحب الصوفى فإنه يلغى الفوارق بين الطبقات، ويمحو الفرق بين المستويات وبالتالى توقف الحركة الاجتماعية التى تقوم على إثبات التفاوت فى مراتب الوجود. وهذا هو الفرق بين التصور الصوفى للعالم والتصور الشرعى له (٤٣).

فمع أن الجوانية تهدف إلى إحداث ثورة إلا أنها ظلت فلسفة ثورة روحية مجتثة الجذور عن واقعها الاجتماعى. فكما غاب التمثيل العقلى غاب أيضا التحليل الاجتماعى. فالجوانية صورة لتراثنا الصوفى ولأخلاق الضمير أكثر منها صورة لواقعنا الاجتماعى الحالى وقضايانا المصيرية. فى حيث أن الغالب على جيلنا هو غرقنا إلى الأذنين فى قضايا البلاد المصيرية وعلى رأسها الاحتلال والتخلف وعدم

---

(٤٣) الجوانية فى أخلاق الصوفية ص ٢٠٩ — ٢١٣ وأيضا «الجوانية، الأخلاقية عند الغزالى ص ٢١٢ — ٢١٦، ص ٢٧٥ — ٢٩٢.

تجنيد الجماهير . لقد نبتت الجوانية من الدين والأخلاق ولم تنبت من معاناة الواقع الاجتماعي فكانت أقرب إلى مذهب التقوى أو القنوط منها إلى الثورة الاجتماعية ، وكانت أقرب إلى التنوير الألماني منها إلى التنوير الفرنسي(٤٤) .

إن نشأة الجوانية في الريف المصري أعطتها بساطة الريف ، وبداهة الفلاح وفطره الأمي، ولكنها لم تكشف عن مآسي الفلاح وفقره وضنكه وجهله ومرضه واستغلاله واستكانته وقدريته وسلبيته . لقد استطاعت الجوانية رؤية الجوانب المشرقة في ريفنا ولكنها لم تدرك جوانبه المظلمة مما يدل على أن فلسفة التفاؤل المطلق ، وفلسفة المثل العليا قد لاترى العالم الا من منظورها الخاص ، وبالتالي تفسح المجال لفلسفات الفقر ولأيديولوجيات التغير الاجتماعي (٤٥) .

٨ — من السياسة الاخلاقية إلى علم السياسة :

وللجوانية ، كما هو الحال في كل مذهب فلسفي ، تطبيقات في السياسة (٤٦) سواء على المستوى العربي أو على المستوى الدولي . فالأمة العربية تحمل رسالة جوانية وهي رسالة مثالية مؤمنة ثقافية جغرافية تقوم على كتاب مقدس . وهو ما يمكن أن يقال على رسالة كل شعب ، ومايقوله الفلاسفة الروس عن روسيا المقدسة وما يقوله دى جول عن فرنسا كما مثلتها جان دارك ، فكل أمة لها رسالة مثالية وكل أمة تؤمن بشيء ، وترعى الثقافة ، وتعتبر نفسها مركز الثقل

---

(٤٤) أنظر كتابنا : لسنج : تربية الجنس البشري ، دار الثقافة ، القاهرة ١٩٧٧ .

(٤٥) أنظر مقالنا : الفلاح في الأمثال العامية ، قضايا معاصرة جـ ١ ص ٢٦٩ — ٢٨٠ دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٧٦ .

(٤٦) الباب الأخير : في رسالة الأمة العربية ص ٢٢٥ — ٢٦٣ .

العالمى ، وتقوم على كتاب مقدس ، بالرغم مما بين الأمم الأخرى من تفاوت فى درجة العنصرية والأنانية والشعوبية .

ويتحدد مضمون الرسالة أولا برعاية الكرامة الانسانية ونشر الروحية ، وتدعيم الاشتراكية الديمقراطية التعاونية وتأسيس الجامعة الانسانية الشاملة وهو أيضا ما يمكن أن تقوله كل أمة على نفسها مادام الأمر لايتجاوز وصف ما ينبغى أن يكون دون ما هو كائن . وتتحدد ثانيا بأنها رسالة الحق ، فهى مثالية قولا وعملا، تقوم على التواصى بالحق الماثل فى الأخلاق والأدب والطبع العربى. وما من أمة إلا وتقول على نفسها كذلك حتى تقوم على العنصرية أو النازية أو الاستعمار . وتتحدد ثالثا بأنها رسالة الخير المستمدة من هدى القرآن والحديث واصلاح الجوانى قبل البرانى وتأسيس الأخلاق الانسانية المفتوحة ، وهى رسالة كل أمة تلقت وحيا أو تستمد ثقافتها من تراث دينى تناولته يد الاصلاح والتنوير وهى رابعا رسالة الاسلام التى تقوم على اللغة والدين ، وكل الأمم السامية قد قامت على هذه الرسالة ، رسالة التوحيد منذ حمورابى ونوح وابراهيم حتى موسى وعيسى ومحمد .

فهذا هو ما يقوله فشته عن المانيا ، وديجول عن فرنسا ، ومازينى عن إيطاليا ، ونكروما عن افريقيا ، وكونفوشيوس عن الصين ، وبوذا عن الهند وهى رسالة رائعة ولكن أين قياس الواقع من هذا المثال ؟ لاتختلف الأمم فيما بينها على المثال ولكنها تتناحر وتتطاحن وتتقاتل على واقع بعيد عن المثال لا يمكن معرفته إلا من خلال علم السياسة . وما أسهل تحديد الرسالات المثالية وما أصعب من تحقيقها بالفعل . ويظل السؤال قائما : وهو من الذى سيربط الجرس فى رقبة القط ؟

والجوانية هى روح الاشتراكية العربية والاشتراكية العربية تعبير عن المثالية فى المجتمع فى مقابل الواقعية فيه . وهنا تبدو الجوانية وكأنها تأصيل للاشتراكية العربية وتنظير لها على مايفعل مفكروا الساسة ومبرروا النظام ، وتتمثل روح الاشتراكية فى عشرة مبادىء : حق كل إنسان فى السعادة ، الغير هو نحن ، تكافؤ الفرص ، القضاء على الامتيازات ، محو الطبقية ، رفض سيطرة الحزب الواحد ، الاشتراك والمشاركة ، توزيع الدخل ، الحرية ، تطابق الاشتراكية مع الروح والعقل والطبيعة أى مع العلم والدين والتاريخ . وهى مبادىء صورية فى حاجة إلى مضمون ، مبادىء خلقية فى حاجة إلى أوضاع سياسية تتحقق فيها . فحق كل إنسان فى السعادة لاجدال فيه ، ولكن مامقياس السعادة؟ وماتعريفها ؟ وهل هى واحدة أم تختلف باختلاف الأفرادو الطبقات والمجتمعات والغير هو نحن ، هذا صحيح ولكن ماذا تعنى نحن ؟ هل نحن الطبقة أم نحن الصفوة أم نحن جماهير الشعب ؟ وتكافؤ الفرص أيضاً لامراء فيه ولكن هل نقطة البداية متكافئة ؟ ألا يستلزم ذلك إلغاء الطبقة والوراثة ؟ والقضاء على الامتيازات ضرورى ولكن لابد من تحديد كاف لها حتى لايتنصل البعض منها ويعتبرها حقوقا . ومحو الطبقية ضرورى أيضاً ولكن لابد من معرفة ماهى حدود الطبقية المسموح بها فى مجتمع مثل المجتمع المصرى حيث متوسط الدخل السنوى للفرد الواحد حوالى مائة جنيه سنويا ؟ ورفض سيطرة الحزب الواحد هو أساس الديموقراطية ولكن ماذا إذا كان حزب الجماهير الكادحة؟ والاشتراك والمشاركة أساس الحياة الاجتماعية ولاشك ولكن طريقة المشاركة هى الأهم : فى الربح أم فى رأس المال أم فى العمل والجهد؟ وتوزيع الدخل حتمى ولكن ما المقياس وماهو الفرق بين الحد الأعلى والحد الأدنى ؟ والحرية مطلب الجميع ولكن ماحدودها فى نظام معين وموقف تاريخى محدد ؟ وتطابق الاشتراكية مع الروح والعقل والطبيعة بديهى ولكن ألا يستغل ذلك لرفض الاشتراكية العلمية بناء على حكم مسبق بأنها اشتراكية مستوردة معارضة للروح والعقل

والطبيعة كما يحدث فى هذه الأيام ؟ إن الاشتراكية فى النهاية ليست موضوع تأملات أخلاقية بل هى موضوع علم السياسة . وليست عالما من التمنيات بل هى نظام اجتماعى ممكن لشعب معين فى ظرف معين .

ويبدو أن هذا المجتمع الاشتراكى المنشود يكون للمثقفين فيه الدور الأول . والمثقفون هم الصفوة الذين تقوم الجامعات بتربيتهم وتثقيفهم وإعدادهم لهذا الدور القيادى فى المجتمع الفاضل . فالمثقف يتألق فيه نور العقل ، وهو القدوة الحسنة ، وهو الذى تزكى شعوره بالمثل الأعلى ، وهو الذى يوقظ أمته ولكن هل المثقفون هم حقا قادة شعوبهم : ألا ينتسب المثقفون إلى الطبقة المتوسطة تقود النضال القومى ولكن لحسابهم ولمكاسب طبقتهم ؟ ألا ينتسب المثقفون إلى البرجوازية الصغيرة وإلى تطلعاتها ، ألا تقدر الجماهير إفراز قادتها من قواعدها ، إن الصفوة المختارة تربيها الجامعات التى كثرت كما وقلت كيفا والتى ضاعت منها تقاليدها وأمحت شخصيتها المعنوية وقضى على استقلالها الادارى والفكرى ، فكيف بالجامعات وهى على هذا الحال تكون قادرة على إفراز الصفوة المختارة . وهل دور الجامعة فى البلاد النامية هو تكوين الصفوة المختارة وتقدم المعارف أم قيادة الجماهير والقيام بعملية التنوير وصياغة الثقافة الوطنية من أجل تأسيس الأيديولوجية الشعبية[٤٧] لقد حاولت السلطة الفصل بين الدور العلمى والدور الوطنى للجامعة حتى يخلو لها الجو السياسى تفعل فيه ما تشاء[٤٨] .

---

(٤٧) أنظر مقالنا « رسالة الفكر » فى قضايا معاصرة ج ١ ص ٣ — ١٦ وأيضاً دور المثقف فى البلاد النامية ص ١٧ — ٤١ .

(٤٨) أنظر مقالنا « رسالة الجامعة » ، نفس المصدر ٢٠٨ — ٢٣١ « الطلبة والمشاركة فى العمل الوطنى » ص ٢٢٣ — برنامج شباب وأعضاء هيئة التدريس » ص ٢٣٢ — ٢٣٦ .

إن النظرة الخلقية للسياسة نظرة مثالية تخاطب وجدان العلماء أو وجدان الساسة ولم تفلح حتى الآن فى ايقاف أخطار القنبلة الذرية . ولكن مهمة جيلنا هو الانتقال من من النظرة الخلقية للعلم إلى النظام السياسى الذى يعيش فيه العلم. وبالتالى فالنظام السياسى القائم على السلام والرافض للحرب والعدوان هو الذى يرشد العلم ويستعمله للصالح العام[49] :

إن عدم معارضة الجوانية للعلم ، أعنى العلم الطبيعى ، متعارض مع نظريتها فى المعرفة القائمة على الحدس الصوفى اللهم إلا إذا كان المقصود علم الأخلاق . وحتى فى هذه الحالة فعلم الأخلاق هو فرع من العلوم الاجتماعية وليس علما مستقلا . كما تتعارض مع اسقاط الواقع من الحساب واعتبار الشعور موضوعاً للعلم . وعلى أحسن الأحوال تفترض الجوانية ثنائية العلم : العلم الانسانى الذى تكون الجوانية نظريته ، والعلم الطبيعى الذى يتناول الموضوعات الحسية والذى تكون الاتجاهات الشكلية والعدمية والوضعية والهدامة نظريته !

«وإذن فليس من حق السلطات الحاكمة أن تتدخل فى التعليم الجامعى فى ناحيتيه العلمية أو الفنية ، لا يحق لها أن تعهد إلى أستاذ الجامعة تعليم بعض المبادىء المعنية دون بعضها الآخر أو أن تجعل منه داعية إلى مذهب بعينه أو مبشرا لعقيدة مفروضة بل ينبغى أن تترك التعليم الجامعى مفتوحا لجميع التيارات الفكرية والشعورية مستقبلا لجميع المطامح البعيدة الصادرة عن الأمة بحيث يكون معبرا عن هموم عصرنا وشكوكه وآماله وأحلامه تعبيرا بعيدا عن أهواء الساعة ومنازعات السياسة ومعارك الصحافة وصخب الشارع ، نحو جامعات أفضل ص ٢٤ .

(٤٩) هل العلم صديق للإنسان : الجوانية ص ٥٦ — ٥٩ .

(٥٠) نفس المصدر ص ١١٠ .

فالعلم علمان . وهى الثنائية التقليدية التى حاول العلماء تجاوزهما الآن والتى لا أساس لها فى تراثنا القديم الذى جعل العلم علما واحدا على مستويات مختلفة طبقا لمراتب الوجود .

إن تأكيد الجوانية على وحدة الدين والعلم لهى قضية شعبية تظهر فى عصور التخلف فالمنهج واحد هو المنهج العلمى ، والموضوع واحد وهو الواقع العريض سواء تناول الدين أو العلم أو الفلسفة أو الفن[50] . وهذه الوحدة هى رسالة جيلنا .

٩ — من النقد الاجتماعى الى الثورة الوطنية :

إن الجوانية تحتوى فى ذاتها على إمكانية الانتقال من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى وذلك لأنها « أصول عقيدة وفلسفة ثورة » فهى تضم معا أصول النظر ومناهج العمل أو كما يقول القدماء هى علم الأصول ، أصول الدين وأصول الفقه . ولكن ظلت الجوانية تقوم أكثر على محورها الأول أعنى تأسيس النظر وتأصيل العقيدة دون بيان مناهج التحقيق ووسائل التطبيق . لذلك ظلت داخل الوعى الفردى ولم تنتقل بعد إلى الوعى الاجتماعى فى حين أن الذاتية عند إقبال ، وهو أحد رواد الجوانية ، تشمل هذين الجانبين الذاتية الفردية ، وهو الإنسان ، والذاتية الجماعية ، وهى الأمة . ولقد كان الوعى الفردى أهم ما يشغل الرواد الأوائل للجوانية ، لئن يهدى الله إليك رجلا واحدا خير لك من الدنيا وما فيها ، وقد آن الأوان لجيلنا أن ينقلها من الوعى الفردى الى الوعى الاجتماعى بعد أن ظهرت المشكلة الاجتماعية فى أعتى صورها فى التفاوت بين الفقراء والأغنياء ، وفى مشاكل الفقر والثراء .

واذا كانت الجوانية نظام امكانيات فإنها يمكن أن تصبح بعد تطويرها مناهج للتحقيق ، فالامكانية مشروع بل هو امكان قد تحقق فى احدى مستوياته ،

ويتحرك ويتطور كى يحقق مستوى آخر . إن الواقع ، فى مقابل الممكن، لايعنى التسليم بالأمر الواقع ورفض كل امكانية بل يعنى امكانية قد تحققت فى احدى درجاتها من أجل تحقيق درجات أخرى(٥١) .

وإذا كانت الجوانية نداء للشباب لحماسته وإقدامه فإن مهمة جيلنا تحويل هذا النداء إلى تنظيم فعلى يجتمع فيه الشباب لممارسة دوره فى عملية التغيير الاجتماعى . فلا يكفى توجيه نداء للشباب : « أيها الشبان ، قدروا شبابكم وانتفعوا به » بل تكوين خلايا يتربى بداخلها الشباب وتأسيس حزب يقوم الشباب من خلاله بدورهم .

يمكن للجوانية أن تتحول إلى فلسفة ثورة خاصة وأنها تفسر البيت المشهور بشكسبير على لسان هاملت تفسير ثوريا « أنكون أم لا نكون » على أنه « أسكت أم أثور » ، ويمكن لجيلنا أن يسير على هذا العنوان « أطغيان أم حرية ؟ احتلال أم استقلال ؟ أتخلف أم تقدم(٥٢) ؟

وإذا كانت الجوانية تشمل مرحلتين : مرحلة الاحتجاج ومرحلة البناء فإن مهمة جيلنا تطوير الاحتجاج إلى نقد إجتماعى شامل لمظاهر التخلف فى حياتنا ثم بناء الثقافة الوطنية والأيديولوجية الثورية التى بإمكانها القضاء على مظاهر التخلف وتحقيق التقدم . وإن ما عرف به أستاذنا « بفتح الأقواس » إن هو إلا توجيه الجوانية للنقد الاجتماعى ، وأن هذه الأقواس المفتوحة ليست خارج الموضوع بل هى فى صميم الموضوع ، وهى ما تبقى فى الوعى حتى لو نسينا الموضوع ذاته . فتطبيقات الجوانية على مصر تخاطب وجداننا وتدفعنا إلى الحركة أكثر مما فى الجوانية كنظرية . الجوانية إذن قادرة على أن تتحول إلى نقد إجتماعى لواقعنا المعاصر .

---

(٥١) الجوانية ص ٢٢ — ٢٤ .

(٥٢) نفس المصدر ص ٨٣ .

وإن مهمة جيلنا الآن هو جعل هذه الأقواس المفتوحة الهدف النهائى لرسالة الفكر .

إن بإستطاعة الجوانية أن تتحول من مجرد نقد إجتماعى ساخر إلى ثورة وطنية شاملة فى الفكر والواقع، فى الثقافة والمجتمع. فإذا كان الاستعمار الثقافى أخطر من الاستعمار السياسى فإن مهمة الجوانية إذن هى نقد لمظاهر الاستعمار الثقافى فى البلاد ، ونقد التبعية للغرب وللتقليد له والتفكير بمفاهيمه وتصوراته(٥٣) . وإذا كانت الجوانية ترى أن الاصلاح يبدأ بالتعليم والتثقيف أى الاصلاح على نمط التنوير الأدرنى ، وهو أيضا ما دعت اليه الليبرالية المصرية منذ أوائل هذا القرن ، فإن مهمة جيلنا هو أحداث تغيير فى النظم الاجتماعية والسياسية يوازى التعليم والتثقيف وإلا ضاع أثر التعليم الا عند القلة القليلة من القديسين والشهداء(٥٤) .

إن الحديث عن تداخل العلاقات الاجتماعية فى حياتنا ، وانقطاع اليوم بزيارات ثقيلة مفاجئة من غير موعد وكأن حياة الإنسان مجرد مصب لما يحدث فى علاقاتنا الاجتماعية هو راجع أساسى لعدم احساسنا بالزمن وبقيمة الوقت وبقصر العمر ، ولعدم ارتباطنا فيما بيننا بقضية أو بهدف قومى تمحى أمامه كل التراهات(٥٥) .
ان تحليل الكبت والحرمان فى حياتنا المعاصرة لناتج عن وجود ثلاث محرمات فى حياتنا : الله والسلطة والجنس حتى ضاعت الطبيعية فى علاقة الرجل بالمرأة والحاكم بالمحكوم والخالق بالمخلوق وغلب عليها الزلفى والنفاق أو الخوف والجبن

---

(٥٣) الجوانية ص ٣٧ ، ص ٣٨ .

(٥٤) نفس المصدر ص ٨١ .

(٥٥) نفس المصدر ص ٨٧ .

أو التملق والمداهنة[٥٦] .

ان نقد الألقاب فى حياتنا المعاصرة هو رفض لكل مظاهر التسلط فيها وتعبير عن الديمقراطية ، فقد نشأت الألقاب فى عصور التخلف والانحطاط بعد تأليه الأمراء والحكام فى حين أن الرسول كان يدعو نفسه محمد بن عبد الله وينعت القياصرة بأسمائهم « من محمد بن عبد الله نبى الله الى كسرى بن هرمز ملك الفرس »[٥٧] .

ويتعدى النقد الاجتماعى الى النقد السياسى ، نقد أوضاع الفقر والغنى وامتيازات الأقليات . فتبديد الأغنياء للدخل القومى بتهريبه الى الخارج عن طريق السياحة وايداع الودائع فى البنوك الخارجية هو نهب للدخل القومى[٥٨] . ووجود أغنياء وفقراء فى نفس الأمة ، واقامة سياسة للأجور تركز الوضع الطبقى فى البلاد ، وغياب المجتمع المترابط كل ذلك يجعل الجوانية قادرة على نقد النظام السياسى والاقتصادى للبلاد ، وعلى أن تكون سياسة وطنية بإمكانها اذكاء الروح القومية التى تقتضى رفض الامتيازات الأجنبية وعدم مساواة المواطنين مع الأجانب فى الحقوق والواجبات ومثولهم أمام نفس القضاء[٥٩] . كما تنقد الجوانية كل النظم الفاشية لأنها نظم ديكتاتورية ، فالجوانية تأكيد للحرية الفردية

---

(٥٦) نفس المصدر ص ٨٦ .

(٥٧) نفس المصدر ص ١٠٤ .

(٥٨) نفس المصدر ص ٩٢ ويتبين لنا عندئذ أن مشكلة الفقر فى مصر مثلا مردها فى رأى اسماعيل صدقى باشا إلى قلة الانتاج وضآلة الثروة وازدحام السكان فى أكثر القرى المصرية ازدحاما شديدا مروعا لا مثيل له فى أى بلد من بلدان العالمين . ويتضح لنا أخيرا أن حل تلك المشكلة يتطلب استصلاح الأراضى وانشاء المدن والاكثار من الصناعات وزيادة الانتاج والثروات .

(٥٩) نفس المصدر ص ٩٩ ، ١٠٧ .

والديموقراطية السياسية(٦٠) ولا تنسى الجوانية تعمير البلاد وتوجيه الجهود نحوه فإن تعمير البلاد لأفضل بكثير من السعى وراء المناصب الوزارية ، ومن يشق قناة ، ويبنى جسرا أو يفلح أرضا لهو خير للبلاد ممن يدير الأمور من على مكتبه وكأن الصين هى خير بلد تتحقق فيه الجوانية(٦١) .

ان الاشارات القليلة إلى الثورة المعاصرة لا تبين أن الجوانية قد استطاعت أن تصبح أيديولوجية الثورة العربية المعاصرة. فارتباط الجوانية بتراثنا الصوفى فى الماضى ، واعدادنا نحو حياة الوعى فى المستقبل لا تكفى لأن تصبح فلسفة ثورة . وتركيزها على المثل الأعلى باعتباره القوة المحركة للتاريخ ، وعلى العلل الغائية أقرب إلى التربية الوطنية والاعداد القومى للشعوب كما فعل الأفغانى واقبال وفشته .بل إنه ليخشى أن تكون الجوانية قد وقعت فى الارتباط العرضى بالثورة المصرية ومحاولة تقريظها ، ونحن نعلم أن الثورة المصرية فى بداياتها وعلى طول مسارها لم تكن تهدف بأية حال إلى إقامة فلسفة فى الوعى أو اذكاء الضمير . إن هذا الربط الهامشى للجوانية بالثورة المصرية قد يكون مضاداً لأصول العقيدة الجوانية ذاتها ولفلسفة ثورتها . إن الاستشهاد بالمثالية الثورية فى الثورة المصرية لهو اكتفاء بمستوى القول واعلان النوايا واطلاق الشعارات دون الاقتراب من مستوى التحقيق مع أن الجوانية فلسفة الامكانيات المتحققة ومثالية العمل(٦٢) بل تصبح أقوال مفجر الثورة المصرية شعاراً لدى رائد الجوانية(٦٣) .

---

(٦٠) نفس المصدر ص ١٠٩ وأيضا ص ١٠ ، ص ٢٣ .

(٦١) نفس المصدر ص ٩٣ .

(٦٢) نفس المصدر ص ١٤٤ — ١٤٥ .

(٦٣) هو قول الرئيس جمال عبد الناصر « ان نصف الطريق مرهون بما يقوم=

إن تأصيل الجوانية وتحويلها إلى إيديولوجية الثورة العربية المعاصرة يتم بالرجوع إلى ثقافة الشعب وتراثه وأمثاله وإعاده بناء ذلك كله طبقاً لواقعه ومقتضيات عصره ومتطلبات حياته .

١٠ — من عالمية الثقافة الى التمايز الحضارى :

ويبدو أن الجوانية هى مشروع الانسانية كلها ، ومبغى الحضارات على شتى أنواعها . وهذا صحيح من حيث أنها تمثل تقدما فى كل حضارة تمر بمرحلة الصور والأشكال وضياع الجوهر والمضمون . ولكن الاشكال هو تفاوت الحضارات فى المرحلة التاريخية التى تمر بها كل منها ، فكل حضارة دائرة مكتملة لها حياتها ، بناء ومسارا ، ومتمايزة عن غيرها وتختلف عنها فى لحظتها التاريخية . فعالمية الثقافة ادعاء روجه الغرب لنشر ثقافته خارج حدوده « وتغريب » كل الشعوب بما فيها شعوبنا وهو ما سماه معاصرونا «الاستغراب» أى سيطرة الغرب بمفاهيمه ومدارسه ولغته على ثقافتنا ورؤيتنا لتراثنا ، واحساس منا بالنقص تجاه الغير ، وادعاء الحداثة والمعاصرة .

= به أصحاب الفكر فى شرح مفاهيم الثورة ومفاهيم المجتمع الذى نحن بصدد بنائه» ص ٢٤٠ ونذكر ونحن طلاب أننا قد عبنا على أستاذنا بتبرعه بثمن مائتى نسخة من « مشروع السلام الدائم » لجهود الثورة بعد أزمة مارس ١٩٥٤ وببيان نشره فى الصحف يشكر جهود الثورة المصرية فى الداخل والخارج . وقصصنا البيان ولصقناه على السبورة وبروزناه وكتبنا تحته الآية القرآنية « الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لهم فاخشوهم فزادهم ايمانا ، وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل » ٣ : ١٧٣ أنظر أيضا إلى أهمية الفلسفة فى الثورة المصرية فى فلسفة الثورة لجمال عبد الناصر . فى ديكارت ص ١٥ - ٢٦ وفى Lights الفصل الأخير « الايديولوجية العربية المعاصرة ص ١٨٣ — ١٩٠ .

إن موقف الجوانية الحضارى يظهر فيه هذا اللبس بين عالمية الثقافة ونوعية الحضارة . وكان من جراء ذلك أن تناثرت المراجع والاشارات من انجلز والغزالى فى نفس الوقت ما دامت كلها ساعات بين الكتب للبحث عما تريده الجوانية وترك ما لا تريده . يستعمل انجلز لنفس المذاهب دون استعماله لنقد المثالية ، والجوانية احدى صورها . يتم استعمال المؤلفين مرة شرقا ومرة غربا حسب الهوى ، بعد اخراجه من موقفه الحضارى أو موقعه التاريخى .

يتداخل التراثان الاسلامى والغربى فى حين أن كلا منهما يمثل حضارة متمايزة لها بناؤها ومسارها . فتراثنا القديم ليس من فلسفة العصر الوسيط لأنه يمثل عصرنا الذهبى الأول ، وهو وسيط بالنسبة للغربيين ، وكلاسيكى بالنسبة لنا . والدعوة بأن حضارتنا القديم انسانية اسقاط من الحضارة الغربية وذلك لأن حضارتنا القديمة مركزة حول الله Theocentrique ولم تغير محورها بعد كى تتمركز حول الانسان Anthropocentrique[٦٤] . كان يمكن للجوانية أن نطور تراثنا القديم وهو ما زال يحيا هنا ويوجه سلوكنا ولكن عدم الاختيار بين تياراته جعلها هائمة إلا من استقرارها أحيانا على التراث الصوفى[٦٥] .

(ا) موقفنا من التراث القديم :

فبالنسبة لتراثنا القديم تركت الجوانية كثيرا من مظاهر الابداع فيه دون البحث عن دلالته مع أنه يجيب على أسئلة كثيرة فى عقليتنا المعاصرة فنشر إحصاء العلوم للفارابى[٦٦] يشير إلى أن بداية العلم فى تراثنا هو علم اللسان على

---

(٦٤) Lights On.. p. 13 – 25

(٦٥) يقول مثلا « ان فلاسفة العرب قريبون منا ، وما يزالون يحيون فينا ولن نتخلص من تاريخنا مهما أنكرناه ، كما لا يستطيع الإنسان أن ينخلع عن حياته السابقة مهما حاول أن ينسى ماضيه » شخصيات ... ص ٥١ .

(٦٦) « الفارابى » إحصاء العلوم .

مايقول علم اللغة العام الآن ، كما يبين أن العلم الطبيعى والعلم الالهى علم واحد وأن دراسة الطبيعة ودراسة الله هى نفس الدراسة على غير ما هو حادث فى حياتنا الآن بالتفرقة بين العلوم العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية . كما يبين أن علم الكلام وعلم الفقه والعلم المدنى علم واحد أى أن أصول النظر التى يضمها علم الكلام وأصول العمل التى يضمها علم الفقه كلاهما علم واحد هو العلم المدنى علم السياسة والاقتصاد بلغتنا المعاصرة . كما أن تلخيص ما بعد الطبيعه لابن رشد كان يمكن أن يبين كيف إستطاع فلاسفتنا القدامى تمثل تراث الغير وإعادة صياغته والتعبير من خلاله عن تصورهم الخاص العالم دون تبعيه أو تقليد(٦٧) . وكان يمكن إيجاد دلالة أكثر على محاولة الفارابى الجمع بين رأبى الحكمين وكيف أنه استطاع أن يعبر عن التصور الاسلامى المتكامل الذى يجمع بين المثال والواقع ، وبين الصورى والمادى ، وبين العقلى والحسى من خلال تراث الغير فمحاولة الفارابى تأليف غير مباشر فى صورة شرح التراث اليونانى. كما كان يمكن تحليل آراء أهل المدينة الفاضلة وبيان خطورتها على حياتنا المعاصرة وذلك بتأليهها الملك النبي الفيلسوف أكمل البشر وتأسيسه للتصور الهرمى للعالم وللمتجتمع الطبق . كان يمكن أخذ موقف بالنسبه لنظرية الفيض أو الصدور عند ابن سينا وبيان خطرها على العقل وعلى الوجود وعلى الأخلاق وعلى السياسية فهى نظرية إشراقية فى المعرفة تقوم على مراتب الوجود ، وعلى أولوية الفضائل النظرية على العلمية وعلى شرعية المجتمع الطبقى وحكم الفرد المطلق كما كان يمكن إبراز مواطن الأصالة فى تراثنا وتطويرها مثل نظريات ابن رشد فى قدم المادة والتطور والكمون والقول بإله لاذات له ولايعلم الجزئيات ،

---

(٦٧) ابن رشد : تلخيص مابعد الطبيعة .

والقول بعقل كلى لاشخصى وبفناء النفس الفردية (٦٠) . كان يمكن البداية من توحيد القدماء بين الفلسفة والدين والدفاع عن إتفاق الحكمة والشريعة ، والعقل والنقل حتى نقضى على مظاهر الغيب والخرافة فى حياتنا المعاصرة . ولكن الاضطراب فى فهم تراثنا القديم والتذبذب بين الغزالى وابن رشد وعدم إعطاء الأولوية على أحد الجوانب فى تراثنا القديم ، وهو مانحن فى حاجة إليه جعل الجوانية قاصرة عن أن تكون نظرية فى التاريخ .

وقد إستطاعت الجوانية فى تعاملها مع تراثنا القديم أن تبين أثره فى الحضارة الغربية ، وهى حقيقة تاريخية يذكرها المستشرقون على نحو تاريخى وتذكرها الجوانية على نحو قومى إعتزازا بعظمة الأجداد . فالدعوة إلى البحث عن أثر الحضارة الاسلامية فى النهضة الأوروبية لها مايبررها من التاريخ مثل أثر الغزالى على المفكرين اليهود والمسيحيين الأسبان ، فقد درس الراهب (رامون مارتى) أثار العرب واقتبس أراء الغزالى . كذلك درس البرتوس ماجنوس آراء الغزالى . كما درس ابن رشد وسيطرت آراءه على جامعات أوربا عامة وإيطاليا خاصة وفى مقدمتها جامعة بادو (٦٩) . إن بيان أثر الفلسفة الاسلامية على الفكر الغربى موضوع نحب أن نتحدث فيه ونحن فى الغرب تأكيداً لذاتيتنا وبناء على طلب حضارة تقوم على الشعوبية . (٧٠)

---

(٦٨) شخصيات ومذاهب فلسفية ص .

(٦٩) الجوانية ص ١٠٢ .

(٧٠) المحاضرة الثالثة تركز على أثر إحصاء Lights on ..: P. 47—65 العلوم للفارابى والشفاء لابن سينا . وأيضا آثار الفلسفة الاسلامية فى الفلسفتين المسيحية واليهودية فى «شخصيات ومذاهب فلسفية» . وأيضا أثر ابن سينا فى الغرب فى « محاولات فلسفية » ص ١٥٩ — ١٦٩ وبين إنية ابن سينا وكوجيتو ديكارت . نفس المصدر ص ١٧٠ — ١٨١ .

و لقد استعملت الجوانية التراث الغربي لابراز ما يماثله في حركاتنا الاصلاحية الحديثة أو في تراثنا القديم دون أن تقول صراحة اننا سباقون على الغرب في اكتشاف فلسفاته ولو أن ذلك مفهوم ضمنيا فما أفرحنا عندما نرى في محمد عبده برجسون وحدسه وحريته الداخلية ودينه الصوفي وجهده الميتافيزيقي وتعريفه لمقياس الفلسفة بتعدد الأفكار وبساطة مبدئها . أو نرى فيه برجماتية شيلر ونزعته الانسانية أو روح الدقة عند بسكال أو بساطة ديكارت وأفكاره الواضحة المتميزة أو تربية سبنسر أو مناقشات لوثر وكالفن عن القدرية والجبر والاختيار أو الحرية عند سبينوزا أو التاريخ عند بوسويه أو الفطرة الخيرة عند روسو أو الأخلاقية عند كانط أو الجدل عند هيجل . وما أسعدنا بثقافتنا الغربية عندما نُرجع حركاتنا الاصلاحية إلى قواميس الفلسفة الغربية ودراساتها ومنطقها وعلومها وحضارتها .

(ب) موقفنا من التراث الغربي :

وكما لم تحسن الجوانية الاختيار في تراثنا القديم وظلت متذبذبة بين الغزالى وإبن رشد فإنها أيضا لم تحسن الاختيار في تعاملها مع الحضارة الغربية فأثارت مشاكله وهي ليست مشاكلنا مثل مخاطر العلم والمادية والشك والعدمية والالحاد مع أن كل هذه المسائل لا تتمثل خطراً في حياتنا وروجت للمثالية الغربية إبتداء من ديكارت وكانط ثم لفلسفات الشعور مثل برجسون وللنزعات العملية الإنسانية مثل شيلر وبالرغم مما تستطيع المثالية أن تقدمه لنا فيما يتعلق بتفسيرنا العقلانى للدين ، وهو ما كان موجودا قديما عند المعتزلة ، إلا أن الهجوم على المادية والوضعية لا يعبر عن موقفنا الحضارى. فنحن في حاجة إلى إعطاء المادة أكبر قدر ممكن من الاعتبار والاستقلال ، فما زلنا نراها روحا أو من فعل الروح ، كما أننا في حاجة إلى الوضعية حتى تخفف من حدة عقليتنا الانشائية وفكرنا

الخطابي[٧١]. إن الاعجاب بالمثالية الغربية يصل إلى حد اغفال سلبياتها تماما سواء في المعرفة أو في الوجود أو في الأخلاق أو في السياسة[٧٢] . فقد سببت ثنائية النفس والبدن عند ديكارت في ضياع وحده الوعي الأوربي فيما بعد، وانفصامه بين المثالية والواقع ، بين الصورية والتجريبية ، بين العقلانية والحسية ودون أن تنفع محاولات الرتق عند كانط والكانطيين حتى محاولة هوسرل الأخيرة بضمها معا في بؤرة الشعور . ولقد آن الأوان للانتقال من ديكارت لاسبينوزا ومن كانط لهيجل ، من فيلسوف الثنائية إلى فيلسوف الوحدة ، ومن فيلسوف الثبات إلى فيلسوف الحركة حتى نقضى على الثنائيـة والثبات في شعورنا القومي ونحقق الوحدة التي نصبو إليها في حياتنا الخلقية والاجتماعيـــة والسياسية لقد جعل ديكارت العالم حركة وامتداداً وبالتالي قضى على صلابته ومقاومته وحوله إلى مفاهيم رياضية . كما جعل أول ما يبدو في النفس هو الله وليس وجود الانسان مع الآخرين وفي العالم ، بل وكأن الله هو الضامن لصحة العلم ولصدق القضايا ، وهو الضامن لقانون الأخلاق . ولكن الأدهى من ذلك كله الأخلاق المؤقتة واستثناء العقائد والكنيسة ورجال الدين والعادات والعرف والتقاليـد والنظم السياسية من منهج الوضوح والتميز ، فإذا سئل عن الدين ابتسم وقال « أنا على دين مليكي » ثم أضاف « وعلى دين مرضعتي ! » ، وقوله في جاليليو « أنت تعلم طبعا أن جاليليو قد وضع مرة أخرى في قبضة مفتش العقيـدة وأن رأيه عن حركة الأرض قد صدر الحكم بمروقه عن الدين ...

---

(٧١) أنظر الهجوم على الوجودية والوضعية في ديكارت ص ١٦ — ١٧ .

(٧٢) بلغ من اعجاب رائد الجوانية أن ترجم له : التأملات في الفلسفة الأولى ١٩٥١ / ٥٦ / ٦٥ / ٦٩ . أنظر أيضا هيوم ، في شخصيات ومذاهب فلسفية، مبادىء الفلسفة، ١٩٦٠ وكتب ديكارت ١٩٤٢/٤٦/٥٣/٥٧/٦٥/٦٩ ورواد المثالية الغربية ١٩٦٧ .

ومع أنى أعتقد أن آرائى قائمة على براهين يقينية جدا وبديهية جدا فلست مع ذلك راغبا على الاطلاق أن أدلى بها معارضا سلطة الكنيسة » . مهمة جيلنا هى الانتقال من ديكارت لاسبينوزا ، من « التأملات » إلى « رسالة فى اللاهوت والسياسة » ، حيث طبق سبينوزا منهج الوضوح والتميز فيما استثناه ديكارت منها الدين والسياسة(٧٣) .

إن الاعجاب بكانط(٧٤) وتعاطف رائد الجوانية معه هذا التعاطف الذى يتوحد فيه الرائد بالرائد حتى تمحى كل مسافة بينهما ضرورية للرؤية النقدية جعله يفصل الجانب الثابت فى المثالية الترنسندنتالية والطابع التركيبى الآلى للذهن وغياب العالم مع حضور السماء المرصعة بالنجوم والقانون الخلقى فى النفس ، والوقوع فى بعض التصورات الشعورية السائدة فى الغرب بالنسبة لتصنيف البشر إلى أجناس طبقاً للون البشرة على ما هو معروف فى فلسفة كانط فى التاريخ(٧٥) .

وإذا كانت الجوانية تهدف فى نهاية الأمر إلى البحث عن فلسفة توقظ أمة فإن نماذجها ظلت أسيرة الوعى الفردى دون أن تتحول إلى ثقافة وطنية أو أيديولوجية قومية(٧٦) . فتعريف أرسطو للفضيلة بأنها وسط بين طرفين وابراز

---

(٧٣) أنظر ترجمتنا لاسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧١ .

(٧٤) ترجم رائد الجوانية لكانط « مشروع السلام الدائم » كما ترجم أخيرا كتاب بوترو عن كانط . الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٦ .

(٧٥) الجوانية ص ٢٥٣ .

(٧٦) « ألا توجد فلسفة حياة تجاوز الحدود الضيقة ، حدود المذاهب المغلقة التى تدرس فى الكتب والجامعات ، فيرتد أثرها إلى الشعب وإلى الجماهير ؟ وبعبارة أخرى : ألا توجد فلسفة تضع لنا مبادىء عامة لتربية جديدة ، =

قيمة الاعتدال لا تكفى لتأسيس فلسفة ثورة ، بل ان التنوير هو مقدمة الثورة وشرطها الأول . ومهمة جيلنا هى فى الانتقال من رواد المثالية إلى فلاسفة التنوير إلى فولتير وروسو ودالمبير وديدرو . وإن ما يخدم ثقافتنا اليوم ليس ترجمة مبادىء الفلسفة أو « التأملات » بل ترجمة « دائرة المعارف الفلسفية » رائدة الثورة الفرنسية .

ان مهمة جيلنا أيضا هو الانتقال من كانط إلى هيجل من « السلام الدائم » إلى الدولة ، ومن كانط إلى فشته من فيلسوف السماء المرصعة بالنجوم إلى فيلسوف الأرض المحتلة ، فيلسوف المقاومة، فيلسوف الاقتصاد الموجه للدول المتحررة .

وإذا كانت الجوانية مثالية عمل وبدأت بالفعل من يقظة الوعى القومى ضد المحتل البريطانى فإنها بدأت بشيلر متنبئا بسقوط الامبراطورية البريطانية وهو ما كان يزكى الشعور القومى لدينا ونحن نعانى من نير الاحتلال. ولكن النزعة الانسانية للبرجماتية قد لا تكفى حاليا — بعد أن تحررنا وطنيا من الاحتلال البريطانى ، وبدأنا عملية التحرر الاجتماعى ربما نكون فى حاجة إلى

= فتوقظ الشعور الوطنى فى أبناء الامة ، وتجعلهم يأبون حياة الضيم والمذلة ، ويحققون حياة الحرية والكرامة » الجوانية ص ٤٧ وقد كان ذلك أيضا مطامح مصطفى عبد الرازق » ، وراعنى فى هذا المجلس أن الحديث كله كان يدور على مسألة من المسائل الدقيقة التى كانت تشغل بال الناس فى مصر ، وهى البحث عن أنجح الوسائل لتغذية الحركة الوطنية وتنمية الوعى القومى بغية التخلص من الحكم الاجنبى وتحقيق الاستقلال التام ... إننا نريد فلسفة توقظ فينا الوعى القومى العالى ، وتبث فى شبابنا روح الكفاح لإجلاء الغاصبين عن بلادنا ...» نفس المصدر ص ٥٠ .

تأسيس نقد اجتماعى وبالتالى فإن مهمة جيلنا هى الانتقال من شيلر إلى ماركس فى اطار مرحلة التنوير[77] .

إن مهمة جيلنا هى اعادة الاختيار بين الفلاسفة الأوروبيين طبقا لما يمليه موقفنا الحضارى ، فالاستشهاد بياسبرز على فكرة الغير بالنسبة لنا نستشهد به على عقم المثالية فى السياسة الغربية وكيف أنها لم تستطع الوقوف أمام الرجعية والاستعمار والنازية يهاجم العلم وليس ذلك موقفنا، ويهدم الماركسية والفرويدية وليس ذلك من مصلحتنا فنحن نعيد بناء العقلية العلمية كى نقضى على الخرافة والاسطورة ، ونؤسس نقدا اجتماعيا ، ونحرر أنفسنا من مظاهر الكبت والحرمان[78] . فإذا كان المجتمع الاوربى قد كفر بالتاريخ وفى حاجة الى الله

---

(٧٧) « قد دعانى إلى الاهتمام بفلسفة شيلر باعثان مختلفان : أحدهما يمتد إلى شعورى القومى ، فقبل سنة ١٩٣٥ — وكان الصراع بيننـــا وبين الاحتلال الانجليزى على أشده ، وقع فى يدى كتاب صغير ذو عنوان جذاب : « مستقبل الامبراطورية البريطانية » . أما مؤلف الكتاب — وهو شيلر — فلم أكن أعرف اسمه ، ولا قرأت له شيئا ، ولكن عنوان الكتاب أغرانى بقراءته فى شوق ولهفة ، فأخذت التهمه التهاما فى جلسة واحدة والمهم أن وجدت مؤلفه الانجليزى يتنبأ فيه بما أكد حدسى وحقق مرغوبى من قرب انهيار الامبراطورية البريطانية ... وطبيعى أنى ارتحت كل الارتياح لهذه الفكرة إذ وجدت فيها بشيرا بالفرج القريب وأملا فى زوال الغمة المزمنة بتقلص ظل الاستعمار البريطانى الذى جثم على صدورنا ردحا من الزمان فأذل كبرياءنا الوطنى وأهدر كرامتنا القومية » شيلر ص ٧ — ٨ .

أنظر أيضا L' Humanisme de F. C S. Schiller, Bulletin of the Faculty of Arts, Vol IV, Part II, Le Caire 1936

(٧٨) يقول رائد الجوانية « كارل ياسبرز فيلسوف ألمانى معاصر =

فإننا فما حاجة إلى التاريخ دون غيره [٧٩] وإذا كان ياسبرز يريد بناء مجتمعه على الروح فإن مجتمعنا يعانى من سيطرة الروح وغياب ترشيد المادة . وإذا كان ياسبرز يود اقامه سلام إجتماعى على فكرة التواصل فإن مجتمعنا يتحرك بالصراع بين الأضداد وبتفجير المتناقضات [٨٠].

وإذا كانت الجوانية تعجب بكل فيلسوف بلا استثناء ، ويمنعها منهج الحب المسبق من النقد وبيان العيوب[٨١] فإنها رأت فى هيدجر أيضاً مايجب التعريف به فى عالمنا العربى بالرغم من أنه فيلسوف معقد متوجع ، يشعر نفراغ روحى ضيق ، ملىء بالغرابة والنفور ، مبطىء فى عرض الأفكار متكلف متفيهق فى عرض المصطلحات ، فإذا فتشت فى آخر المطاف عن محصول منه بعد المشقة والعناء وجدته لسوء حظى قليلا ضئيلا [٨٢] فالجوانية وهيدجر

ورسول من رسل الوعى الانسانى ومفكر من مفكرى الجوانية المفتوحة ورائد من رواد الحرية المستنيرة وقف فى وجه الطغيانه زائدا من كرامة الانسان منددا بضلال العصر ، مجاهدا فى سبيل السلام . كارل ياسبرز . مستقبل الانسانية ص ٧ الدار القومية ١٩٦٣ .

(٧٩) « ولم يعد هناك شىء فوق الانسان ، بعد أن وضعوه فى مكان الله ، وأضحى التاريخ لا الله هو الحاكم الاعلى » . العقل والحرق فى عصرنا ص ٢٣ — ١٤ .

(٨٠) أنظر موقفنا من ياسبرر فى قضايا معاصرة ج١ الرجعية والاستعمار فى فكر الفيلسوف الراحل ٣٩٨ — ٤٤١ « التواطؤ النازى الأمريكى عنه الفيلسوف الراحل » ص ٤٤٢ — ٤٦٥ .

(٨١) هيدجر : فى الفلسفة والشعر . الدار القومية ١٩٦٤ .

(٨٢) فإنى أعتقد أن واجبنا على العموم حين ندرس أثار عظيم من عظماء

ضدان . فهيدجر ليس مثاليا والجوانية مثالية أو هيدجر ليس ثنائيا والجوانية ثنائية ، وهيدجر ليس متفائلا والجوانية متفائلة ، وهيدجر ليس بسيطا واضحا والجوانية ديكارتية ، وهيدجر ليس متدنيا والجوانية بعد ديني فى الانسان وهيدجر ليس أخلاقيا ، والجوانية نظرة خلقية وهيدجر لايوقظ أمة والجوانية فلسفة ثورة .

لقد آن الأوان لجيلنا للانتقال من ريناك إلى بولتمان ومن الأدب إلى العلوم الاجتماعية ، ومن شيلر Shiller إلى دستويفسكى وجوركى ، ومن مجد الاسكندرية إلى المقدس المحتلة ، ومن المناداة بالمثل الأعلى إلى تحقيق المشروع القومى .

ولم تكتف الجوانية فقط بارتباطها برواد المثالية الغربية بل ارتبطت أيضاً بالاتجاهات الأسياسية فيه مثل العلم وبتفسير معيّن له وهو العلم الأخلاقى ، فالعلم ليس أثما بل يحمل مثلا أعلا ومذهبا أخلاقيا لو اهتدينا إلى اتباعها لأوتينا نبلا وسعادة[83] فالعلم يتضمّن ثلاث فكرات : إن اقدام الفكر وجرأته الفائقة هما صميم الكرامة الانسانية وأن الحرية هى الشرط الضرورى لكل رقى، وأن من الممكن بل من الواجب أن يتم ائتلاف العقول والقلوب إذا قبل الناس الحقائق التى أثبتها بالبرهان وقبلوا المناهج التى تمكن من إقامة ذلك البرهان. إن مهمة جيلنا هو الانتقال من العلم الأخلاقى إلى العلم السياسى فالذى يتحكم فى

= الفكر أو نفرضه على أحسن ما يمكن من وجوه كما لو كان مذهبنا بل يجمل بنا أن نصطنعه لأنفسنا مذهبا فى مرحلة البحث والعرض على الأقل ونرجىء ونقده إلى أن يتم لنا الوقوف عليه وتمثله والتمكن منه . شخصيات ص ٤ .

(٨٣) البيرباييه : دفاع عن العلم ، ص ٢٦٤ دار إحياء الكتب العربية القاهرة ١٩٤٦ .

استعمال العلم ليس أخلاق العلماء بقدر ماهو النظام السياسى الذى يعيش فيه العلماء .

ولم تكتف الجوانية بانتسابها إلى رواد المثالية الغربية أو أخلاقيات العلم عند بعض المعاصرين بل ربطت نفسها كذلك بخصائص الروح الفرنسى كمقدمة لمعرفة خصائص الروح المصرية (٨٤) . وبالرغم من أنه لايوجد خصائص عامة فريدة لكل شعب من الشعوب مختارا أوغير مختار ولكن تتمثل فى كل شعب كافة الاتجاهات والمذاهب من مثالية وواقعية وإنسانية طبقا للحظاتها التاريخية وموقع الشعب الحضارى وقد ساد هذا التحليل فى القرن التاسع عشر إبان النزعات القومية والعنصرية والرغبة فى السيادة والسيطرة لأنقى الشعوب .وبالرغم من أن الغالب على العقلية ،الانجليزية الواقعية والوضعية إلا أنها أبرزت تيارات أفلاطونية وإنسانية وبالرغم من أن « العقلية الألمانية ميتافيزيقية عميقة مذهبية مجردة إلا أنها أيضا قد أبرزت الاتجاهات المادية والرومانسية . إن مشاركة الجوانية لخصائص الروح الفرنسى من قصد واتزان وإتصافها بالحكم السليم والبساطة والوضوح وإعتمادها على النور الفطارى والملاحظة الباطنية والنفور من المذهب وتأكيدها على الحرية والروحية يجعل من الصعب عليها أن تتحول إلى ثقافة وطنية إلا بعد إثبات اتفاق الروح المصرية والروح الفرنسية فى نفس الخصائص . وما أسهل أن تثبت هذا الاتفاق إذا شاء البعض مع خصائص الروح الألمانية أو الانجليزية أو السلافية (٨٥) إن مهمة الانتقال من خصائص

---

(٨٤) خصائص الروح الفرنسى . دار النشر هورس القاهرة ١٩٢٤ الطبعة الأولى فى المقتطف نوفمبر ١٩٤٢ .

(٨٥) البحث فى خصائص الروح الفرنسى مسألة جديرة منابالعناية خصوصا فى الأحوال التى تجتازهابلادناالمصرية ،وفى الوقت الذى يجمل أن يضع الكتاب

الروح الفرنسى إلى أيد يولوجيات العالم الثالث ومن لمحات من الفكر الفرنسى المعاصر إلى تحويل التراث القومى للشعوب إلى أيد يولوجية معاصرة. إن المثالية ليست حلا لمشكلاتنا كما هو الحال فى أوربا المعاصرة؛ بل ترشيد الحياة والتوجه إلى العالم وتحليل العقل. بل إن الصرخات المثالية فى أوربا المعاصرة لنداء عاجز فى عالم تتحكم فيه القوى السياسية والاجتماعية، وإبراء للذمة بأسهل الطرق وأقلها تأثيرا أو تسترا على واقع وتغطية له وتأجيل الصراع الفعلى بخصوص الروح وإدانة الحيوانية فى حياتنا [٨٦]".

= والعارفون أمام أعين الناس أنماطو نماذج مختلفة للتفكير فى البلاد الأجنبية لعلنا نهتدى بها فى دعم قواعد صالحة لبناء تراث فكرى مصرى أصيل».
المصدر السابق ص٩.

(٨٦) واليوم وقد بلغت الإنسانية من تاريخها ساعة الفجيعة الفاصلة، والآن وقد وضعت بين الله والحيوانية فواجب عليها أن تختار أمرها دون الآخر.

فإذا كان الاشرف يصدر عن الأخس، والأكثر يأتى من الأقل أى إذا كانت الحياة تأتى من المادة والروح من الحيوانية لم يكن الله إلا صنما، ولم يكن الإنسان إلا حيوانا متطوراً، وكان مصيره مصير البهيمية، وكان مآله الموت المحقق وإذن فقد أصبح وجودنا كله محبوسا فى الحياة الراهنة وجوهرنا محصورا فى حدود الحيوانية.

وذلك هو المآل الذى تجرنا إليه بعض الاتجاهات الفكرية الحديثة المخالفة مخالفة صريحة لاتجاهات الفكر الفرنسى على نحو ما وصفها ألسنازى بعض مذاهب التفكير الأوربية الأخرى وقد أحلت التصورية محل الروحية، والصيرورة الأبدية محل الخلق، والروح اللاأخروية محل النفس الفردية)؟ ألسنا نراها قد أفضت إلى إنكار وجود الله وإلى تأليه القوة الغشوم وإلى تقديس حاجات

إن الاعجاب بفرنسا وإعتبارها فكرة ضروروية للحضارة على مايقول تشارلز مورجان يجعل مهة جيلنا هو الانتقال من سحر باريس إلى عشش الترجمان ومن ومضات باريس إلى مجارى القاهرة (٨٧) .

وقد استعملت الجوانية الحضارة الغربية على نحو آخر غير الانتصار للشالى وترجمته وترويجه لشعوبنا وهو بيان أثر الحضارة الغربية فى ثقافتنا قديما أو حديثا . مثل الرواقية فى الاسلام ، وأثر الحضارة الغربية على مناهجنا فى التربية . وهذا الاستعمال يقوم عادة على الأثر والتأثر وهو منهج معاب فكريا وعلميا ، فالحضارات لاتتأثر فيما بينها نقل ومنقول بل تتفاعل فيما بينها ، وما يظنه البعض أثرا

— الأبدان ؟ وأليست هذه قد إنحطت إلى مستوى الحيوانية الصرفة وأربت فى ذلك حتى على قدماء الدهريين والوثنيين ممن كانوا يعبدون الطبيعة ومظاهرها . ولكننا إذا إعترفنا مع الفكر الفرنسى بأن الأكثر لا يمكن أن يأتى من الأقل وأن النظام لايصدر عن الاضطراب . ولا العقل عن الآلية ولا الانسان عن الحيوان إذن لوضعنا فى أصل كل شىء وفى أصول وجودنا مبدأ الكمال والحق والخير وهو الله ، وإذن لأصبح للانسانية معنى إذ تتجاوز الحيوانية بالعقل والحرية وتعلو عليها علوا لامتناهيا . ووجبنا أن نستعمل العقل وتلك الحرية لنتخلص بكل ما فى وسعنا من الحيوانية ولكى نرقى حثيثا إلى الله لأن كرامة الإنسان انما تكون فى ذلك الجهد الموصول نحو اللامتناهى ونحو الكمال . المصدر السابق ص ٣٠ — ٣١ خاتمة الكتاب : أن نبين أن الفلسفة الحقة هى الفلسفة الروحانية . شخصيات ص ١٥٨ .

(٨٧) لمحات من الفكر الفرنسى . مكتبة النهضة المصرية ص ١٩٧٠ والكتاب مهدى إلى الصديق العلامة جاك بيرك . ويستشهد رائد الجوانية بعبارة تشارلز مورجان وكتاب الفلسفة الرواقية مهدى إلى باريس مدينة العلم والعرفان .

قد يكون إظهاراً للكامن أو توارد خواطر أو وجود أفكار لوجود نفس الظروف أو استعمال لغة أو تمثل واحتواء (٨٨) .

وإذا كانت الجوانية تدعو إلى الإخلاق الروقية لجيلنا فإن مهمتنا هى بيان حدود الدعوة المثالية لتهذيب الأخلاق ، والانتقال من أخلاق المثال إلى أخلاق الطبيعة ، ومن الرواقية إلى الأبيقورية بدل أن ندعى الراوقية فى خطبنا وإعلامنا ونحن نتستر وراءها على أبيقورية دفينة .

وأخيراً تستعمل الجوانية تراثنا القديم فى دراسة الفكر العربى وإظهار حلول جديدة لمشاكله فتستعمل التراث الاسلامى لمعرفة أخبار الرواقية وإلى أفكار الصوفية لتوضيح الأخلاقية الرواقية . وشرح كوجيتو ديكارت بالرجوع إلى إنية ابن سينا أو إلى فلسفة اللغة العربية وتحليل الوجود عند سارتر وهيدجر بالرجوع إلى علم الكلام عند المسلمين خاصة المتأخر منه عندما أصبح تحليل الوجود هو الغالب على الموضوعات الكلامية ذاتها (٨٩) .

---

(٨٨) — Stociene et la penseé Islamique. Revue Thomiste, Paris, 1959

— Lights .. stoicism and the Modern thought, qp. 26 — 46.

وأيضا : الفلسفة الرواقية ، القاهرة ١٩٤٥ ، الفصل الثانى : الرواقية فى الاسلام ص ٢٢٨ — ٢٤٧ .

(٨٩) ولكنى أحسب أن قراء العربية ممن لهم ببحوث علم الكلام سيجدون فى قراءة الكينونة والعدم جوا فكريا شبيها إلى حد كبير مع إختلاف الزمان والمكان بالجو الذى كتبت فيه مؤلفات الشهرستانى أو الايجى أو اللقانى .

وفى اعتقادنا أنه كان من الممكن لسارتر أن يقرأ كتاب المواقف لعضد الدين الايجى قبل تأليف كتابه الكبير فربما كان يجرى فيه شيئا من التعديل لنظراته وعلى أقل تقدير ما كان فيها متصلا بتحليلاته اللغوية والمستندة فى كثير من المواضع =

وكذلك تستعمل الجوانية تراثنا الفلسفي القديم وقواميسه ومصطلحاته لشرح موضوعات الفلسفة الحديثة ومسائلها عند ديكارت خاصة مما يثلج النفس ويعطى الإنسان الشعور بالإيمان والألفة بأن الفكر الغربي ليس بغريب عليه.

ولكن يظل الاشكال ماذا نختار من التراث الغربي وماذا نرفض؟ متى ننتقل من تخليص الإبريز في تلخيص باريز «إلى» إنهيار الغرب»، ومن «رواد المثالية الغربية» إلى فلاسفة التاريخ ومفكروا الحضارة؟ (٩٠).

١١ — ختام: لقد ظلت الجوانية أسيرة الوعى الفردى للأسباب الآتية:

١ — خروجها من الفكر الديني، فالدين هو البعد الجواني في الانسان، والنظرة الدينية للعالم نظرة فردية تقوم على «لئن يهدى اليك الله رجلا واحداً خير من الدنيا ومافيها»، وعلى أن الوعى الفردى سابق على الوعى الإجتماعى، وعلى أن حركة التاريخ مرهونة بالوعى الفرى المتمثل في ظهور الأنبياء، أو في أهل الكهف أو في البقية الصالحة أو في «واذ قال رجل من آل فرعون يكتم ايمانه...

= إلى اللغتين اللاتينية والألمانية وربما كان يلحظ عندئذ الفرق الواضح بين منطق اللغتين منطق اللغة العربية وخصوصا في نظرتها إلى مسألة الوجود ومسألة الماهية. لمحات من الفكر الفرنسى ص ١٣٩.

هذه التفرقة (الوجود العام والوجود المتعين عند هيدجر) لاتبدو غريبة على: فالمفكرون الاسلاميون القدماء من المتكلمين والحكماء كانوا يفرقون بين وجود الأشياء في الأذهان ووجودها في الأعيان أو الوجود الذهن والوجود العينى أو الوجود العام المطلق والوجود المشخص المشار إليه. هيدجر: في الفلسفة والشعر ص ١٠.

(٩٠) أنظر مقالنا «موقعنا من التراث الغربي» في قضايا معاصرة جـ٢ ص ٣٠ — ٣٣.

٢ — تأصيلها فى تراثنا الصوفى ، والتصوف أيضاً نزعة فردية تهدف إلى إنقاذ الفرد بعد إستحالة إنقاذ المجموع ، وتقوم على القيم الفردية وأخلاق البطولة ، وعلى الاتحاد الفردى بالمثال ، والتجرد من العالم بعكس التشريع الذى يتأصل فى الجماعة ويهدف إلى إقامة النظام فى العالم بالعمل فيه .

٣ — تركيز المصلحين الدينيين جهودهم على قضية الوعى الفردى وأن نهضة المسلمين بعد ركود طويل مرهونة بيقظة الوعى الفردى ، بل إن الوعى الاجتماعى عند إقبال والأفغانى هو وعى فردى مكبر وذاتية للأمة ، فارتباط الجوانية فى نشأتها بحركة الاصلاح الدينى جعلتها قاصرة على مستواها ومتمثلة لنظرتها .

٤ — الجوانية بالمثالية الأوربية جعلها أيضاً قائمة على الوعى الفردى ، فالمثالية الأوربية كما وضعها ديكارت وكانط كانت رد فعل على غياب الوعى الفردى فى العصر الوسيط ، وظلت بعد أن طورها شيلر وبرجسون والفلاسفة المعاصرين رد فعل على الوعى الفردى باعتبارها عقلانية خالصة . والمثالية الأوربية فى كلتى الحالتين ظلت أسيرة الوعى الفردى بالرغم من ظهور بوادر الوعى الاجتماعى عند سبينوزا وفشتة وهيجل .

٥ — ظهور الجوانية فى فترة سادت فيها الليبرالية المصرية بعد أن ظلت التيار السائد منذ حركة الاصلاح الدينى وإمتدادها فى السياسة والاجتماع . والليبرالية كايديولوجية تزكى القيم الفردية وتبدأ من الوعى الفردى وتدعو إلى العقل والحرية والديموقراطية .

٦ — ظهرت الجوانية من الطبقة المتوسطة وعبرت عن أيديولوجيتها التى تضع المشكلة الاجتماعية والوطنية وضعاً فرديا بإرجاع الأولى إلى فساد الأخلاق والثانية إلى غفو الضمير ومحاولتها التعبير عن طريق التربية الفردية التى هى أساس التربية القومية .

٧ — ظهرت الجوانية فى فترة من تاريخ مصر ظهر مفكروها وقادتها كالنجوم الزاهرة فى مجتمع ناهض بدأ التعليم فيه ورجوع أعضاء البعثات وإنتشار أقلامهم فى الصحافة الأوروبية والسياسية ، فالتركيز على الفرد هو فى حقيقة الأمر تركيز على الذات ، وعلى التسابق على الزعامات ، والتنافس على القيادات .

٨ — عدم ظهور المشكلة الاجتماعية بوضوح كما أصبح الحال فيما بعد الثورة المصرية والتركيز على مشكلة الوعى القومى الذى هو فى النهاية وعى ذاتى بل إن الاقطاعى المستنير كان نموذجا للوعى الفردى فى عقلانيته وحريته وديموقراطيته.

٩ — غياب العمل الحزبى الذى يحمل تبعه العمل الجماعى والدفاع عن الجماهير، وإنحسار العمل الحزبى أيضا فى دائرة الباشوات وانتقالهم من حزب إلى أخر أو انقسامهم وتكوين أحزاب مستقلة جعل التركيز على الأفراد وعلى الزعامات الفردية هو أساس العمل الحزبى وهو ما استمر فيما بعد الثورة المصرية وظهور الزعامة الفردية .

اننا لا يمكن فهم الجوانية دون الرجوع إلى الجيل الذى نشأت فيه . فقد ظهرت بعد الحرب الأوروبية الثانية عدة محاور فى فكرنا القومى ، معظمها ترتبط بمحاور أصلية فى الفكر الغربى، تهدف كلها إلى الاصلاح بالتركيز على بؤرة يعاد بناء فكرنا القومى ابتداء منها . وكانت الجوانية إمتداد للمثالية الغربية وتأصيلا فى تراثنا الدينى بوجه خاص والاصلاحى بوجه أخص أحد هذه المحاور فى مقابل العقلانية الخالصة المرتبطة بالاعتزال أو السلفية الخالصة المرتبطة بالأشعرية أو أو الوضعية الصرفة المجتثة الجذور من التراث بالرغم من وجودها فيه سواء فى المنطق أو فى الاجتماع أو فى علم النفس أو التكاملية فى العلوم الاجتماعية عامة وفى علم النفس خاصة أو الوجودية والنزعات الانسانية سواء ربطناها بتراثنا الصوفى والأدبى أو ظلت امتدادا للمحور الأوربى .

إن مهمة جيلنا تتميز بوضوح أكثر ، ويحدد موقفه الحضارى بتميز أكثر وهو أنه جيل ذو مهام ثلاث : إعادة بناء تراثنا القديم على حاجات العصر ومتطلباته ، أخذ موقف من التراث الغربى باعتباره أوربى صرف وفى إطار التمايز الكلى بين الحضارات ، التنظير المباشر لواقعنا من أجل خلق ثقافة وطنية تمتد جذورها فى تراثنا القديم الذى مازال حياً فى شعور الجماهير يوجه سلوكها ، ويحدد تصوراتها للعالم ويحدها بقيمها من أجل خلق أيديولوجية وطنية حاولت الجوانية وضع بذورها .

فتحية إلى الرائد ، وأهلا بأجياله .

Drugs and Crime :

The Case of Chronic Cannabis Taking*

By

M. I. Soueif(1)

A. M. El Sayed(2), Z. A. Darweesh(2), M. A. Hannouragh(3)

Introduction :

This paper addresses itself to three sets of findings thought to shed light on the relationship between chronic cannabis taking and criminal behaviour. Following are the groupings of findings :

a. Opinions expressed by takers and non-takers regarding such relationship.

b. Incidence of recorded offenses by takers and non-takers.

c. Personality characteristics thought to be facilitating criminal behaviour.

Our results were obtained within the context of two large scale studies which were carried out on two groups of subjects : group a, including 204 takers and 115 non-takers who were all free citizens; and group b, comprising 850 users and 839 non-users, all prison- inmates. A number of reports have already been presented

---

1. Professer and Chairman, Psychology Department, Cairo University.

2. Psychology Department, Cairo University.

3. Department of Philosophy and Psychology, El-Menya University.

* Paper presented at the third International Symposium on Drug and Criminality, Sao Paulo, Brasil, 25-29 October 1970.

elsewhere (1—10). Though we do not intend to duplicate what was previously reported, a minimum of relevant points as to the description of our subjects, tools of investigation and drug potency should be underlined. First, our takers, as well as non-takers, were all males ranging in age from 15 to 50 years, and including in rather representative preportions individuals derived from urban as well as rural areas, occupying various positions on the continuum of literacy-illiteracy. Secondly, three main tools were utilized for the collection of data: a standardized interviewing schedule with established re-take reliabilities for each single item (9); a number of objective psychological tests (Soueif 1971, 1975); and official registers kept at the Ministry of Interior. Thirdly, analysis of 7 samples of cannabis seized on the illicit market in various parts of the country was carried out at the Laboratory of the Biological Unit at the National Centre for Social and Criminological Research in Cairo. Average 9 THC estimation was found to be 3.04% by weight*.

Table 1.

Questions (numbered according to their order in the interviewing schedule)	Retake reliabilities over 7 — 15 days Reliability (takers) N = 45	Reliability controls) N = 45
130. Do you think that hashish takers have more criminal tendencies than non-takers? Yes No	88% agr.	0.61 phi
If answer yes ask 131-135		
131. Do they actually commit more crimes than non-takers? Yes No	—	0.90 phi
132. Do you think that hashish takers- by and large - tend more than non-takers to : rob ( ), get violent ( ), bribe or get bribed ( ), commit forgeries ( ), deal in shady business ( ), rape ( ), murder ( )?	94% agr.	82% agr.
133. When under drug effect do hashish takers tend more than usual to: rob ( ),get violent ( ), bribe or get bribed ( ), commit forgeries ( ), deal in shady business ( ), rape ( ), murder ( )?	96% agr.	—
134. When hashish users are craving for the drug do they: rob ( ), get violent ( ), bribe or get bribed	93% agr.	

commit forgeries ( ), deal in shady business ( ), rape ( ) murder ( )?

Item 136 should be administered to prison inmates who were previously convicted for crimes other than taking cannabis, and to ordinary convicts who admitted to have been taking cannabis.

136. Did you commit many offenses when you were under hashish effect ( ), when you were craving for hashish ( ), or neither ( )? — —

Findings :

Opinions :

Six questions were administered to our subjects tapping their as to the relationship between cannabis and crime.

Table 1 presents the questions together with their estimates of reliability for both takers and non-takers.

Consistently more controls than takers viowed a close association between cannabis taking and crime. Thus 68.47% of the free controls vs. 21.48% of the free takers saw that cannabis users had more criminal tendencies than non-takers. The respective percentages among prison inmates were 61% and 6%. Among the free interviewees 93.444 of the controls vs. 918% of the takers who emphasized an association between drug taking and criminal tendencies stated that takers did commit crimes more frequently than non-takers. The corresponding proportions among prison inmmates were 95.9% and 80.4%. As to specific crimes thought to be usually committed by cannabis takers all our interviewees gave prominence to one and the same collection of offences, vis, bribery, forgery, dealing in shady business and rape. Within the subgroup of free takers we could find fluctuation of opinion denoting that the group was convinced that when under the influence of the drug and when oraving for it, takers would show more proneness to criminal behaviour. However such conviction was not revealed through the responses given by our prisoner takers.

The last question, as to whether subjects, who already had criminal record, used to commit offences when under drug effect, craving graving for the drug or neither craving nor high was ad-

---

* Thanks are due to Dr. Z. I. El Darawy and Z. M. Mobarak who conducted this piece of work expressly for the progect harein reported.

ministered to 30* takers only. Eleven subjects said they did commit the offences when high, 6 when craving for the stuff and 13 when in neither state.

Since we had about one third (31.5%) of our users taking opium over and above cannabis, we gathered it would be advisable to break down the group and reanalyse the data along this axis. However no significant difference between opium takers and nontakers regarding the questions on cannabis and crime could be establishel.

To summarize: More controls than takers were of the opinion that takers had criminal tendencies and that they did commit offenses more than non-takers. Controls as well as takers underlined bribery, forgery, dealing in shady business and rape as the offences most frequently committed by cannabis users. The same profile of responses was given by prison inmates as well as non-priscner subjects. And within our group of users we found no significant differences between those whe took opium and those who did not.

Criminal behaviour :

We examined the actual criminal records of 553 takers incarcerated in three of our largest prisons (Turah, Quanater and Marg) and of 458 controls derived from the same prisons. To provide for the highest possible authenticity of information, we did not use the local files found in the prisons, but rather those kept at the Central Record Office at the Ministry of Interior. In comparing between takers and non-takers we took into account all criminal offences other than those having to do with narcotics (using and/or Pushing). 5.7% of hashish takers vs. 18.5% of controls were found to have had criminal records previous to their arrest. The discrepancy between the percentages was highly significant*

---

* It should be noted that about 5.7% only of our prisoner takers were found to have criminal records previous to their arrest.
* $t = 2.86$ (beyond. /1 using a two-tail test).

We also found that controls tended to exceed users regarding the average number of offenses committed by each of those subjects having criminal records; 5.3 vs. 4.5 offences respectively (4).

The conclusion to be drawn is that, within the prison population, we could not establish a significant association between criminal behaviour and cannabis taking. Indeed, if anything, we may talk about an inverse relationship.

Personality :..

Three kinds of data are presented in this section; (a) data portaining to what usually is considered to be generalized or stabilized traits of personality, (b) findings concerning situationally determined characteristics, and (c) facts relating to the interaction between the drug and personality.

a. On a dimension of 'docility - ascendancy' or hard-headedness', takers differed significantly from non-takers (x^2 = 9.92, 2 d.f.). Takers assessed themselves as less decile and more ascendant than non-takers. On sociability, users differed still from controls: 30.4% of the users stated that they usually preferred to spend their time on their own, 34% said that they would rather spend it with some company, and 35.6% claimed that it did not matter either way. Those were contrasted with the following percentages among controls: 48.3, 34.1 and 17.6 respectively. The discrepancy between users and controls is highly significat (x^2=51.17, 2 d.g.). Obviously, equal propertions of users and controls prefer to stay with some company. But the difference lies within the two other categories, with more controls than cannabis users choosing to be on their own, and fewer controls maintaining that it did not matter. New to infer from such information that cannabis takers were more sociable, or that non-takers were more withdrawn, does not do justice to the gestalt implied in the data presented. We would rather draw the conclusion that for non-users the psychological impact or weight of "the others" seems to be heavier than it is for users. On acquiescence, we did not find any appreciable differences between users and controls. Anr on negativism (or contrariness), users gave few answers that classified them as negativistic,

In brief, as to generalized traits of personality, users asses themselves as less docile and more ascendant than controls, and for them human company does carry much weight. However, they they are less negativistic than controls.

b. Table 2 shows data about users and non-ussers regarding frequency of confilicts they get involved in within the context of everday life situations.

Table 2: Frequency of conflicts encountered by cannabis users* and non-users in their daily life situations

	Subjects	Frequent	Sometims	Rare	Never	N	Significance
With wives	Users	25	45	84	129	283	0.039
	Non-users	42	83	151	232	508	N.S.
With own children	Users	13	37	70	130	250	28.764
	Non-users	4	32	109	301	446	H.S.
With junior	Users	17	22	42	112	193	0.023
	Non-users	30	52	142	206	430	S.
With superiors	Users	8	23	41	113	205	20.110
	Non-users	47	56	187	274	564	H.S.
With friends and/or colleagues	Users	17	52	115	145	329	6.357
	Non-users	49	110	347	314	820	N.S.

* Those who took cannabis one time or less per day.

* Statistical significance for 3 d.f. N.S. = Not significant.
S. = Significant at or beyond 0.05
H.S. = Significant at or beyond 0.01

With respect to quarrels with wives, friends and/or colleagues, users did not differ much from non-users. Moreover, significantly fewer usens than non-users were involved in conflicts with their superiors and their junier colleagues. Only in one area, viz. interaction with their own children, cannabis takers reported a higher frequency of discord. On the basis of such data, the conclusion can be drawn that takers tend to be less quarrelsome than controls.

Table 3 presents information concerning the outcome of comparison between the patterns of behaviour displayed by takers and non-takers under 'culturally stressful' coditions. By culturally.

Table 3: Patterns of behaviour displayed by users and non-users, when provoked to anger, under stressful social situations

Aggressor	Subjects	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	N	(6d.f.)
Father	Users	0	4	23	228	13	2	35	305	29.122
	Non-users	0	7	64	632	48	11	27	789	H.S.
Superiors	Users	4	12	52	78	8	0	52	206	61.601
	Non-users	3	9	62	396	53	0	82	611	H.S.
Friends and/or colleagues	Users	31	40	111	195	14	0	0	391	9.666
	Non-users	37	74	270	408	45	1	0	835	N.S.
Non-acquaintances	Users	32	56	81	200	12	0	0	381	10.280
	Non-users	81	96	185	417	60	0	0	830	N.S.

(1) Physical violence
(2) Verbal violence
(3) Cutting
(4) Let it pass
(5) Something else
(6) Cannot remember
(7) Never happened

Stressful conditions we mean situations capable of generating contradictery personal attitudes at a high level of intensity. Respect for parents and superiors, and tolerance towards personal friends, are strongly valued attitudes in the Egyptian society. When such persons become sources of frustration (provoking one's anger) an extremely stressful situation is then oreated. Inspection of table 3 shows no significant differences between users and non-users regarding reactions towards aggressive friends and/or colleagues and strangers. In the situation involving as arritating father, the biggest proportion of the disparity between takers and non-takers lies in the pesponse category 'never happened'. More users (11.5%) than non-users (3.3%) gave such responses. With antagonistic superiors, most of the discrepanc ybetween takers and non-takers can be accounted for by the category, 'let pass' followed by 'never happened'. More non-takers (64.8%) than takers (13.4%) said they never had to face such eituations. The data seem to denote that users have their own ways of not provoking their fathers and superiors to aggressive behaviour. However, if such tactics failed, takers vould react more aggressively than non-takers.

Among our means of inquiry was qestioning interviewees as to how they expected themselves to react to situations leaded with various kinds and degrees of temptation. One such condition was designed to explore the subjects' moral values concerning work involvements. Interviewees were questioned as to what they would do if they were given the choice between doing a job thoroughly, at the expense of much time and effort, and just completing it at a modest level of thoroughness, since nobody would uncover the defcets. Among our prison inmates more users (5.9%) than non-users (2%) admitted that they wiuld choose the easy way, they would simply cheat. We posed another question to our subjects: Suppposing you made a mistake which was put at someone else's door, would you own up, or let it pass? More takers (13.9%) than controls (8.1%) stated that they would let it pass. The difference is highly significant.

The same pattern of disparity between takers and non-takers was revealed among free interviewess. Indeed the level of significance reached by the difference within latter group was much

higher than it was within prison inmates. Thus 18.14% of takers vs. 2.61% of controls would rather cheat. And 22% users vs. 7.83% non-users would let their owen mistake be put at someone else's door.

c. A number of questions were administered to users to permit a deep look into their mental state when deprived of cannabis. The differences, as reported by the subjects themselves, between their state of mind when under drug effect and when deprived of the drug are so big that calculating tests of statistical significance was rendered pedantic. Whereas 83.1% hold that they are in good humour when drugged, only 8.4% could keep humourous while deprived of the drug. 71.9% are docile when under hashish effect, but only 29.9% can keep such docility when under deprivate. On the other hand 8.6% remain impulsive and rash while under the influence, but 42.8% classify themselves as impulsive and rash while under the influence, but 42.8% classify themselves as impulsive when their drug seeking behaviour is frustrated. Negativism or contrariness goes up from 14.3% when drugged to 41.6% when under deprivation. And acquiescence goes down from 53.5% when under drug infuence to 21.5% when under deprivation. Percentages reporting frequent conflicts with their wives, children, subordinates, colleagues, friends and superior inorease sharply as users move from the state of being drugged to the state of being deping deprived of the drug. Under the former condition relevant percentages are: 4, 2.4, 4.3, 4.1, 3.2 and 2.1. Under reprivation respective percentages are: 47.6, 41.7, 48.3, ?, 45.5 and 37.6.

In summary, our chromic takers report a number of mood changes they undergo when deprived of the drug. They become ill-tempered, less docile, more impulsive, negativistic and quarrelsome.

Discussion

The data presented in this paper warrsent a number of comments.

The opinion held by our controls to the effect that there is a close correlation between cannabis taking and crime does not agree with the facts revealed through the examination of the criminal records of our incarcerated subjects. On the contrary the viewpoint expressed by the takers was nearer to reality. We may, thus, consider the takers' point of view as informed opinion, whereas that maintained by the controls as part of a complex belief system, or 'ideology' the main service of which is to give meaning and strength to a ready adopted attitudes (12). Elsewhere we have shown other aspects of such ideology which reveal consistency and meaning fulnegs (13). For example controls were shown to believe that cannabis consumption was against Islamic strictures, but users believed that taking the drug did not constitute a religious effence. They, also, made it clear that is was because of such belief that they took to the habit with an casy consience. Moreover, controls stated that in their opinion, cannabis would adversely affect the quality of performance on the job. But takers believed that the drug helped them to improve the quality of their output. Other examples could be cited showing that we are, here, dealing with two different, more or less integrated, 'ideologies', i.e.two groups of interelated notions that were neither supported nor disconfirmed by the use of acknowledged acientific methodology. This poses a serious question to workers in the feild of public mental health, especially those concerned with the task of working out educational plans for prevention (14). Would it be adisable for such planners to aim at correcting misinformed opinions, of the mentioned kind, among non-takers? And, in this case, how would such correction affect the shielding function of that ideology, if it has any? And what sort of non-takers should receive ahis correction? And, would it, then, be wise or even ethical to present this part of the truth out of context, or should the presentation include the whole truth and nothing but the truth? And, in this case, how should the whole truth be put in digestible form? Scores of delevant question could be raised.

The data on the actual criminal behaviour of our prison inmates us revealed by their criminal records should be taken with a good deal of caution.

To be sure, significantly more controls than takers were found to have criminal records previous to their most recent arrest, and cotrils tended to exceed users with respect to the average number of offences committed by each of those who have had criminal records. A methodologically safe comment, however, would be that such finding holds within the prison populatian. To put it rather explicitly, what we actually found means that our convicted takers were less criminal than the convicted criminals.

Formulated this way such comment would not block the emergence of a number of important questions which urge for reliable answers. At least two relevant problems could be delineated here: One involves comparing convicted takers with free takers, and the other comparing free takers with free controls, as regards criminal behaviour. It may be suggestive, at this point, to sonsider the following relevant patterns of findings. On the one hand 6% of our incarcerated takers emphasized an association between cannabis taking and criminal behaviour. This percentage was found to be almost identical with the proportion of users found to have had a criminal record before last arrest (5.7%). On the ither hand, among the free takers 21.48% underlined a correlation between cannabis taking and crime. Would that denote a higher incidence of crime (that goes unnoticed) amohg the non-prison users? It could be the case. A plausible argument, then, will be that it is one and the same factor or multiplex of factors which sheltered this group of users from being convicted for drug offence as well as for criminal behaviour. But another way of interpreting the same piece of information is that is could, again, be part of an ideology adopted by free takers and acting as a 'buffer mechanism' to help in risk calculating, viz. in remaining reasonable about handling their own drug behaviour. As important fact which supports this interpretation is that the majority of our non-prisn users took the drug at moderate frequency (less than once a day), whercase most of the covicted users tended towards heavy taking (about two thirds of the group took the drug at an average of twice

daily). We have recently shown that, although cannabis consumers, as a group, differ significantly from non-takers on a number of meaningful parameters heavy takers form a well differentiated subgroup yhich differs reliably still from moderate takers on some of those dimensions (18.

Our findings as to personality characteristics (stabilized traits as well as characteristics changing through specified situations and for interaction with the drug) provide a dimensional framework which can impose structure on, and introduce refinement into our area of concern. For one thing, criminal behaviour can be conceptualized as a continuum. For another thing, criminal behaviour can, still, be viewed as a resultant emerging at the intersection of a number of propensities represented by continua of various quantities. For a third merit, within such framework, it would be readily justified to introduce the concept of 'thresold'. We can talk about groups of people whose 'thesold' for comitting criminal acts is low and others whose threashold is rather high with all kinds of others occupying various positions in between. We can also, talk about variables that would change the threshold in one and the same person, temporarily or, sometimes, irreversibly. Indeed such concept can give rich substantive content to the idea of 'vulnerability', enabling it to have an heuristic value for future research as well as action in the areas of measuring legal responsibility and workong out plans for prevention. Of interest here is the constellation of characteristics reliably self-reported by takers describing how they change when they suffer from drug deprivation: they become ill-tempered, hard - headed, impulsive, negutivistic and rather quarrelsome. These findings invite three main comments: (a) They re conruent with what was recently reported by Benowitz and Jones (2), Feinberg and associates (5) and Jones and Benowitz (6). Those authors found that, "When volunteers were given 30 mg doses of the THC arally for 10 - 20 days, sudden cessation of the drug was associated with the appearance of irritability, restlessness, decreased apetite, marked deep disturbance (including EEG alterations) sweating, salivation, tremor, veight loss,, neausea and vomiting; deasrhea and in general, a clinical picture similar to that following chronic administration at moderate doses of many sedative-hyunitic drugs" (7). (b)

Our findings are, also, in line with a number of results resported on withdrawal phonomena in animals. "The best studied is rebound in the integrated electrocarticogram of the rat, an effect reaching its maximum 2-6 days after cessation of the drug.... In addition, a performance decrement..... has been noted in chimpanzees on (differential reinforcoment of low rates schedules) or delayed matching schedules.... (And) Kaymakcalan and Deneau had (also) described abstinence phenomena in monkeys...." (9).
(C) It should be recalled that the behavioural changes mentioned with respect to our subjects are super imposed on a persontlity make-up characterized by defective sociability, and a weak moral sence that would permit cheating and thowing one's own misdeeds onts others. Under such conditions, the 'passage on acte' from the socially controled or acceptable to the socially uncontroled or the antisocial behaviour seems to become increasing facilitated. Worthy of comment, also is the fact that users have their own ways of not provoking their seniors to aggression but, that if such methods failed, they would react in a more aggressive way than non-takers would. This finding is in harmony with results recently reported on animal experiments. Those results have been summarized by the 5th Report on Marihuana and Health as follows: Cannabinoids tend to suppress aggressiveness in non-stressed animals, but increase stress-induced aggression (7, p. 54). Our findings are, also, in line with the results reported by Neto and carvalho (8). Relevant here is the fact that those authors in selecting their experimental animals and designing their project they took into account the animals' level of neuroticism or emotionality as measured by the defecation score. They reported that, 'rates with a high index of defecation (viz. with something like builtin stress) appeared to be more susceptible to the cannabis elicited aggressive behaviour thot the animals with a low index of defecation" (8). In other wirds cannabis induces aggression in neurotic or emotional rates, which is equal to saying these under stress.

In conclusion the relationship between cannabis consumption and crime seems to be very complex, whether we were to consider more association, cause-effect relationship or even opinion about either.. The literature is replete with conflirting statements. In

the thirties and forties the prevailing tone was emphasizing a causal connection between cannabis use and committing crimes characterized by violence. In the late sixties and early seventies the prevailing tone marks a swinging of the pendulum to tme other extreme. Cannabis has been and is still being portrayed as a benign substanse which enhances peace-seeking behaviour. In all fairness to the reality of our knowledge we do not yet have the width nor the depth of information which should enable us to give a valid answer to such a complex question. For the required answer should take into account acute as well as chranic reactions to cannabis, not only to Δ q-THC, at various doses, via different routes, in different hosts within the contex of different sets and settings. Since this basic formula still has quite a number of unknowen the implementation of an urge for further investigation combined with an apenminded attitude helping to absorb unforseen discoveries should be taken as our immediate responsibility. In an earnest but premateure attempt to answer the question some research workers were implicitly influenced by a prototype, seemingly, derived from the biterature on psychostimulants and on hallucinogenics.

Paraslouically enough, this is true for both the defenders and the accusers of the drug. Aggressive behaviour, bisarre violonce, capricious assaultiveness, and reaction to frightening delusions are but some components of the prototype. The accusers confirm it, and the defenders negate it. But even investigators concentrating on psychostimulants and hallucinogenic substances are becoming more and more aware of how complex the study of the relationship between their drugs of concern and crime it. Allen and colleagues, after reviewing part of the relevant literature, pointing out a number of contradictory findings in animals and humans, state the following: "Stimulants appear to have a multidetermined relationship to aggression.

The significant factors appear to be species differences, dose, duration of drug alwae, environment and individual differences, particularly in respect to predrug disposition toward aggression.... Similar findings have been reported for aggreasive responses to drug-induced delusions with LSD. "(1). The same authers maintain

that, "One of the major limitations in the studies of psychostimulant effects on human aggression has been the failure to utillize an adequate laboratory measure of "aggressivity" for drug evaluation. Such a measure should permit repeated within subject testing in order to demonstrate expected individual differences in the drug response" (1). Those and similar other, not yet solved, queries make themselves visible through the literature on stimulants and hallucinogenics. It should, however be noted that large scale interest in conducting sophisticated research inthose substances dates quite a few years back before cannabis and THC became a focus of concern. Furtherance of research efforts seems, therepre, to be still needed, quantity and quality-wise, for all sorts of psycoactive substances, including cannabis. But what is more urgenthy needed, and what should be diffused in sony plan for furtherance of research, is to promote our ability to learn from what yses on in the areas of investigation next door to ours.

It should , also, be kept in mind that criminal hebaviour is a strictly human phenomenon, and that it is not to be equated to violence or aggression. And though in some ancient civilizations the concept of a 'crime to be committed by an animal' was feasible, this seems to be nk more the case. The implication is that no animal model can provide a satisfactory answer in this area of research. This is not to say that animal investigations in this are useless What is really meant is that they cannot replace research on humans, because some variables which are strictly human will not have the chance to be represented in animal experiments. But this methodological objection will always leave the door open for animal studies to generate valuable notions.

The objection is raised against direct extrapolation; this is neither possible nor permissible. Other methods more suited to humans should be given the lead.

The individual case study approach could be recommended, provided some reliable method of data collection and data analysis is utilized to allow accumulation of meaningful and comparable observations.

The epidtemiological approach, prospective, jussi prospective or retrospective, seems best suited to the task. This is particularly so if it is carried out within the framework of a transcultural design of research. Such design, if carried out wich the necessary precautions for meaningful questioning, adequate sampling, standardiged data collection, and valid assessment, should be able to answer the many unknowns in our basic formula.

ABSTRACT

Three sets of findings, pertaining to the relationship between chronic cannabis taking and crime, are reported: opinions concerning such relationship, incidence of recorded offences by takers and controls, and personality characteristics thought to be facilitating criminal behaviour. The findings were obtained as part of a comprehensive project for the study of chronic cannabis consumption in Egypt, concentrating on 850 takers and 839 controls who were all prison inmates; and 204 users and 115 controls who were all ordinary free citizens.

A number of standardized questions with established reliabilities were administered to the subjects. More controls than takers expressed the opinion that takers had criminal tendencies and that they actually committed offenses more than non-takers. Controls as well as takers underlined bribery, forgery, dealing in shady business and rape as the offenses most frequently committed by users. The same profile of responses was given by prison inmates as well as non-prisoner subjects. And within users we found no significants differences between those who took opium over and above cannabis and those who did not. Among 553 takers and 458 controls, all prison inmates, significantly more controls than takers, were found to have criminal records previous to their arrest.

As to non-situationally determined traits of personality, users assessed themselves as less docile and more acendant than controls, and for them human company does not carry much weight. As to situationally determined characteristics cannabis takers tended to be less quarrelsome than non-takers. In culturally stressful situations (generating intensely contradictory attitudes) users have their own ways of not provoking their fathers and superiors to aggressive behaviour, but if such tactics failed, takers would react, then, more aggressively than controls. When faced with situations loaded with temptation for cheating or for evading responsibility takers would behave in a morally unsound way compared with controls. When deprived of the drug users were found to underge mood modifications that would make them ill-tempered, less docile, more impulsive, negativistic and quarrelsome. The implications for crime-preneness of such modifications and of all other findings were discussed.

References

1. Allen, R.P., Safer, D. & Covi, L. Effects of psychostimulauts on aggression, **J. Nerv. Ment. Dis.**, 1975, 138 - 145.

2. Benowitz, N. L. & Jones, R. T. Cardiovascular effects of prolonged delta-9-tetrahy drocannabind ingestion, **Clin. Pharm, Therap.**, 1975, 18, 187 - 297.

3. Committee for the Investigation of Hashish consumption in Egypt, **Hashish consumption in Egypt: research in progress: Report** I: The interviewing schedule; construction, reliability and validity. Cairo: Publications of the National Centre for Social and Criminological Research, 1960 (in Arabic).

4. Committee for the Investigation of Hashish Consumption in Egypt? **Hashish consumption in Egypt: research in progress: Report** II: Hashish users in Cairo City: A pilot study, Cairo; Publications of the National Centre for Social and Criminological Research, 1964 (in Arabic).

5. Feinberg, I., Jones, R., Walker, J.M., Covness, C. and March, J. Effects of high dosage delta-9-tetahyd rocannabinol on sleep patterus in man, **Clin. Pharm. Therap.**, 1975, 17/4, 458-464.

6. Jones, R. & Benowitg, N. The 30-day trip - Clinical studies of cannabis tolerance and dependence, **Pharmacology of marihuana,** S. Szara and N. Braude eds., New York: Raven Pr. (in Press).

7. Marihuana and health. 5th **Annual Reuort to U.S. Congress,** 1975. National Iustitute On Drug Abuse, Rockvill, Maryland.

8. Neta, J. P. & Carvalho, F.v. The effects of chrovic cannabis treatment on the aggressive behaviour and brain 5-Hydroxytraptamine levels of rate with different tempreraments, **Psychopharmacologia** (Berlin), 1973, 382 - 392.

9. Paton, W.D.M. Pharmacology of marojuana,**Annual Review of Pharmacology,** 1975, -5, 191 - 220.

10. Soueif, M.I. Hashish consumption in Egypt, with special reference to pschosocial problems, **Bull, Narcotics,** 1967, 19, 1-12.

11. The use of cannabis in Egypt: A behavioural study, **Buul, Narcotics,** 1971, 23, 17 - 28.

12. The social psychology of cannabis consumption: myths, mystery and fact, **Bull, Narcotics,** 1972, 24, 1 - 10.

13. Cannabis idoology: A study of opinions and beliefs centering around cannabis consumption, **Bull, Narcotics,** 1973, 24, 33 - 38.

14. Some issues of major importance for prevention of drug dependence, **National Rev. Soc. Sciences** (Cairo), 1974, 11, 39-61.

15. Chronic cannabis users: Further analysis of objective test results, **Bull, Narcotics.** 1975, 27, 1 - 26.

16. Chronic cannabis takers: Some temperamental characteristics, **Drug and Alcohol Dependence,** 1975/1976 1, 125 - 154.

17. Some determinants of psychological deficits associated with chronic cannabis consumption, **Bull, Narcotics,** 1976, 28, 25-42.

18. Heavy cannabis takers vs. moderates: a comparative study of personality characteristics, New York **Academy of Sciences Bulletin** (in Pres).

lequel il vit et de penser qu'il se renferme dans une tour d'ivoire. Il fait partie de l'univers dans lequel se déroule son existence, même s'il plane au dessus de ce dernier, dans son désir de remédier à ses déficiences ou de répondre à ses besoins

Tel fut Osman Amin dans son Jowaniya "Intériorisme", cette doctrine qu'il prêcha. Lui-même fut en pratique un "intérioriste" dans a conduite, vivant la plupart du temps avec ses pensées, parfaitement heureux dans sa bibliothèque qui était son refuge, comme s'il avait demandé aux siens de ne pas le déranger dans ce lieu bien aimé. L'intériorisme est la force réelle dans le monde, c'est la force de l'esprit. La maîtrise ne consiste pas, pour nous, à dominer ce qui nous entoure: la véritable maîtres consiste à nous dominer nous-mêmes. Et la crise dont souffre aujourd'hui l'humanité ne provenait à ses yeux que d'un manque d'harmonie entre l'âme et le corps, entre le coeur et l'intelligence. La vie humaine vertueuse est celle pour qui l'intérieur et l'extérieur, l'éternel et l'instant, l'absent et le présent font bon ménage. L'intériorisme n'exige pas de l'homme qu'il transforme la matière en esprit, il lui demande seulement de s'élever au dessus des motifs matériels et de dominer ses passions sensibles. L'intériorisme ainsi conçu est le synonyme de la liberté car il est en vérité la conscience qui accompagne la compréhension et l'homme ne trouve la liberté qu'en lui-même. C'est elle qui lui permet le jugement, le choix en toute intégrité Il est en son pouvoir d'accepter ou de refuser, ou bien de s'abstenir de juger.

Quant à laisser au corps la bride sur le cou, l'abus des sens, l'abondance des biens, l'étendue de la réputation, tout cela n'est que liberté factice. Nous ne pensons pas que personne conteste Osman Amin lorsqu'il que l'humanité se plaint aujourd'hui de misère insigne dans sa vie spirituelle, comme de l'un de plus grands maux qu'elle éprouve: peut-être même est-ce la source de beaucoup des autres misères.

Tel fut Osman Amin dans quelques points de sa vie. Il y en aurait d'autres que les amoureux et les chercheurs de la vérité ne vont pas oubliés. Et s'il nous a quittés par son corps, son esprit plans au dessus de nous sans arrêt. Ce qu'il nous a laissé demeurera éternellement auprès des chercheurs et des étudiants.

Ibrahim Madkour

Osman Amin fut avant tout philosophe et historien de la philosophie, ancienne, moderne et contemporaine. Il suffira de mentionner sa "Philosophie Stoicienne". Il s'y était intéressé dès le temps de ses études en Sorbonne et avait visité dans ce but les grandes bibliothèques de Paris, la Bibliothèques Nationale, celle de la Sorbonne, et la Bibliothèque Sainte Ceneviève. Il y consacra beaucoup de temps s'étendant sur l'étude des éléments essentiels du Stoicisme. Il suivit les traces profondes laissées par l'oeuvre et l'influence de ces philosophes sur les écoles et les croyances humaines pendant des siècles. La première édition sortit en 1944, acquisition importante pour la bibliothèque arabe jusqu'alors bien faible en ces domaines. La preuve la meilleure en est dans les rééditions successives en 1944 et 1971. Et si l'on compare ce livre aux études sérieuses concernant le stoicisme que ont paru durant le dernier demi siècle, dans les grandes langues occidentales, il vaut d'être signalé.

La philosophie moderne fut son champ de recherche et le domaine de sa spécialisation dès ses débuts. Il y demeura fidèle durant quarante ans et plus. Il présenta beaucoup de ses épigônes, s'attachant spécialement aux deux grands noms de Descartes et de Kant. Osman Amin fut cartésien dans sa logique et sa méthode, dans son jugement et dans ses appréciations, son rationalisme et son idéalisme. Il nous donna en 1942 son "Descartes" qui fut chaleuresement reçu par les critiques et les lecteurs, à tel point que la première édition en fut épuisée après quelques mois. Une seconde àdition revue et corrigée parut en 1945. Et cela se répéta si bien que nous en somme actuellement à la sixième avec corrections et éclaircissements. Le livre est vraiment une étude minutieuse de la vie de Descartes, sa méthode, sa philosophie, son influence. Il y a trente ans, l'ouvrage fut proposé pour l'un des plus hauts prix qui malheureusement ne lui fut pas décerné. L'estime des lecteurs et des chercheurs lui suffisait. Parmi les points les plus saillants sur desquels il se soit arrêté figure les liens entre Descartes et son époque ainsi que les problèmes d'alors. Il exposa comment c'étaient justement ces problèmes précis qui conduit Descartes à une révolution philosophique qui le fit considérer comme le père réel de la philosophie moderne.

Ce serait une erreur que d'isoler le philosophe du monde dans

l'édition le contraignirent à recomencer l'impression pour que le public ait devant lui un texte bien présenté. Cette traduction offre aux lecteurs arabes un des trésors des études philosophiques.

La traduction n'est pas plus aisée que les éditions critiques de textes dans lesquelles Osman Amin acquit très tôt une grande compétence. Il public ainsi deux textes importants de philosophie arabe: "Ihsà' al-'Olum" d'al-Farabi et Ma B'ad al-Tabi'a d'Averroès. Il a fait sortir al-Ihsà' en hâte, pour la première fois en 1931 avant son voyage en France, répondant encore une fois au désir de son maître Mostafa 'Abd al-Raziq. Puis il s'y remit en 1948 après avoir rassemblé la plupart des instruments nécessaires et les études comparées: manuscrits arabes et traduction latine. Et il a fait sortir cette fois-là un travail plus achvé et plus complet. Il le dota d'une longue préface dans laquelle il expose le but du livre, son importance, son influence sur la pensée médiévale, moderne et contemporaine, sans oublier de faire connaître al-Farabi et ses idées les plus importantes. Sa méthode d'édition critique était précise, complète, s'appuyant sur six manuscrits de base dont il tira le maximum. En 1968 parut une troisième édition sans modifications notables. Son texte fait autorité. Ma B'ad al-Tabi'a la Métaphysique d'averroès ne lui demanda pas autant d'efforts qu'al-Ihsa'. Et cependant il fournissait par là même une aide sensible aux étudiants et aux chercheurs toujours en quête de nombreux ouvrages de base en arabe composés uar le grand philosophe andalou.

Tout ce que nous venons de voir sera le meilleur témoignage de la précision d'Osman Amin, de son originalité dans la recherche et l'étude. Il réunit la méthode historique et la méthode comparative. Il ramassera les références et les sources dans sa composition et son édition. Il les étudie avec un oeil ferme et certain avec précision et compréhension. Il met en parallèle les opinions divergentes en les vérifiant, il compare les textes pour choisir le plus exact. En tout cela il garde son jugement propre, sans se hâter de publier, conservant chez lui son manuscrit pendant des années. Cependant il a pu nous fournir une bonne fortune. Malgré ses vastes lectures, au moment de la rédaction, il tire ce qu'il écrit de son propre fonds. Chacune de ses oeuvres porte sa marque bien à lui et exprime sa personnalité.

Osman Amin fut un chercheur précis et profond. Ses objectifs furent multiples et ses buts variés, composa, traduisit, commenta, prépara des éditions critiques. Il est loisible à qui le désire de le lire en arabe, en français ou en anglais. Il eut de nombreux lecturs, familiers de ses explications, admirant la clarté de ses idées goûtant la beauté de son rythme et de sa composition. Ils suivaient régulièrement sa production. Que de fois la première édition d'une de ses oeuvres s'épuisa-t-elle rapidement; suivie par bien d'autres éditions revues et corrigées! Il est l'auteur d'ouvrages de science et de philosophie, des lettres et de linguistique. Nous allons nous arrêter surtout à Osman Amin le philosophe.

Il traduisit des livres: grands et petits en premier lieu les "Méditations" de Descartes et la "Philosophie de Kant" d'Emile Boutroux. Le premier est un ouvrage de base dont la biblothèque arabe avait le plus impérieux besoin. Il s'attela à cette traduction sur le désir de son maître Mostafa 'Abdal-Raziq, y passa de longues années, recourant au texte original latin, à la plus ancienne traduction française de ce texte et à certaines traductions anglaises récentes. Une traduction exacte et fidèle ne lui suffisait pas: il y ajouta un commentaire et des divisions, procurant clarté et lumière. Les Méditations sont ainsi devenues l'un des textes classiques de référence en arabe au même titre qu'elles le sont dans les grandes langues européennes.

Les second livre est une étude attentive de la philosophie de Kant sous ses deux aspects, philosophique et moral. Il consiste en une série de leçons données par Emile Boutroux à ses étudiants de la dernière décennie du siècle dernier. Il ne fut publié qu'en 1926, cinq ans après la mort de l'auteur, avec une préface d'Etienne Gilson, le maître le plus éminent parmi les historiens de la philosophie médiévale, à l'heure actuelle. Boutroux était un philosophe de race, un historien soucieux de précision. Il exposa la philosophie de Kant avec probité, rejetant toutes les interprétations tendancieuses que l'on avait pu en donner. Peut-être cet ouvrage est-il l'un des plus vrais qui aient été écrits en fançais sur la philosophie de Kant, et même la maîtrise de Boutroux l'habilitait à prendre une position personnelle. Osman Amin donna tous ses soins à cette traduction pendant longtemps. Les difficultés qu'il rencontra dans

qui habitaient à l'étranger? Cependant de ses proches, seule sa soeur est restée à côté de lui et était son unique soutien. Je ne l'ai jamais ni entendu se plaindre ni l'ai vu pleurer, mais il supportait son destin avec patience et fermeté d'âme.

Il a été encore sincère dans ses études durant sa jeunesse. Ces études étaient larges et nombreuses, il y a puisé tant qu'il a pu et en a emporté de larges provisions. Il fut très proche de son maître Mostafa Abdel-Raziq qui l'introduisit dans le donaine de la culture muoulmane ancienne et moderne et l'attacha à Mohammad Abdoh par des liens solides. Ensuite il est parti pour la France en mission scolaire qui devait durer longtemps, unissant la culture orientale et la culture occidentale alors que s'établissent ses relations avec les maîtres de la Philosophie en Sorbonne, tels Lalande et Bréhier, dont il retint surtout la méthode de travail et son objet.

J'en fus le témoin car je vécus avec lui à Paris envoiron trois ans. Je ne l'ai jamais vu que penché sur un sujet qu'il analysait traitait de façon critique, ou bien fouillant les bibliothèques publiques à la recherche d'une référence qui lui manquait. Il est revenu de sa mission à Paris avec un riche et abondant bagage dans les domaines de l'art, de la litterature, de la science et de la philosophie. Il s'est ensuite efforcé, autant qu'il a été en son pouvoir, de l'enrichir encore et de l'acoroître continuellement.

A peine rentré dans sa patrie, il se lira à l'enseignement à la Faculté des lettres de l'Université du Caire. De là il rayonne sur d'autres facultés et université en Orient et en Occident. C'est là enfin qu'il exerça sa charge de Maître sincère. Il donna, et avec abondance il donna de lui-même et de son temps, de ses conseils et de ses directives, de sa science et de sa conduite, de ses critiques et de son jugement.. Il enseigna, assura des conférences, écrivit, composa, dirigea des travaux de thèses de magistère et de doctorat.

J'ai collaboré avec lui dans plusieurs soutenances de ces thèses. Que sa société était aimable; Ses conversations étaient intéressantes et pleines d'observations attirantes et d'objections aux quelles on ne pouvait plus répondre. Il fut ainsi le maître de générations qui lui sont reconnaissants.

Avant - propos

Il y a quelques années, nous avions lancé un appel en vue de rassembler les études que contient ce volume; un bon nombre de chercheurs avaient répondu favorablement Nous espérions que l'entreprise s'achéverait à temps, impression comprise, pour que l'ouvrage parfaitement au point, soit offert en hommage à celui pour lequel il avait été composé, en l'honneur de ses soixante dix ans. Malheureusement le temps nous a pris de court et le destin inexorable de notre regretté confrère a été plus rapide que nous. Celui-ci nous a quittés rappelé par Dieu, avant d'avoir vu ces Mélanges. Il ne nous restait plus qu'à les offrir à sa noble mémoire comme si le destin avait voulu que ce livre fût une commémoraison, au sens le plus précis du terme, rappel sincère d'un frère généreux, d'un chercheur remarquable, d'un grand philosophe.

Il m'a été donné de fréquenter Osman Amin durant quarante ans et plus. J'ai trouvé en lui un frère véridique qui ne se dupait pas lui-même ni ne dupait les autres. Il était véridique dans son parler, ne craignant le blâme de personne, lorsqui il était dans la vérité, sans rien cacher, ni disputer. Il se refusait à toute flatterie ou flagornerie, préférant rester à distance des gens influents et puissants, alors qu'il aurait été à même d'obtenir d'eux ce qu'il voulait. Peut-être, son attachement à la vérité lui a-t-il causé quelques ennuis. Mais il était toujours heureux dans son propre intérieur, d'être sincère.

Il était également sincère dans toutes ses actions. Pendant son enfance, il s'est donné sérieusement à ses études et il a bien réussi malgré des circonstances dures auxquelles il avait dû faire front, forcé d'étudier le matin, tandis que le soir il gagnait sa vie et celle de plusieurs des siens, prendre soin de sa famille, en effet, fut pour lui le plus sacré des devoirs.

N'alla-t-il pas plus tard, malgré son âge, travailler dans un pays arabe afin de pourvoir aux frais d'éducation de ses enfants

Philosophie Moderne

Pensée Contemporaine

Table de Matieres

Etudes
Offertes A'L'Ame D'Osman Amine

Dirigées et préfacées

par

Dr Ibrahim Madkour

1979



. رقم الايداع بدار الكتب المصرية
٤٦٢٥ / ١٩٧٩ م
الترقيم الـدولى
٩٧٧ — ٧٣٢٢ — ١٢ —٧

مطبعـة دار نشر الثقـافة